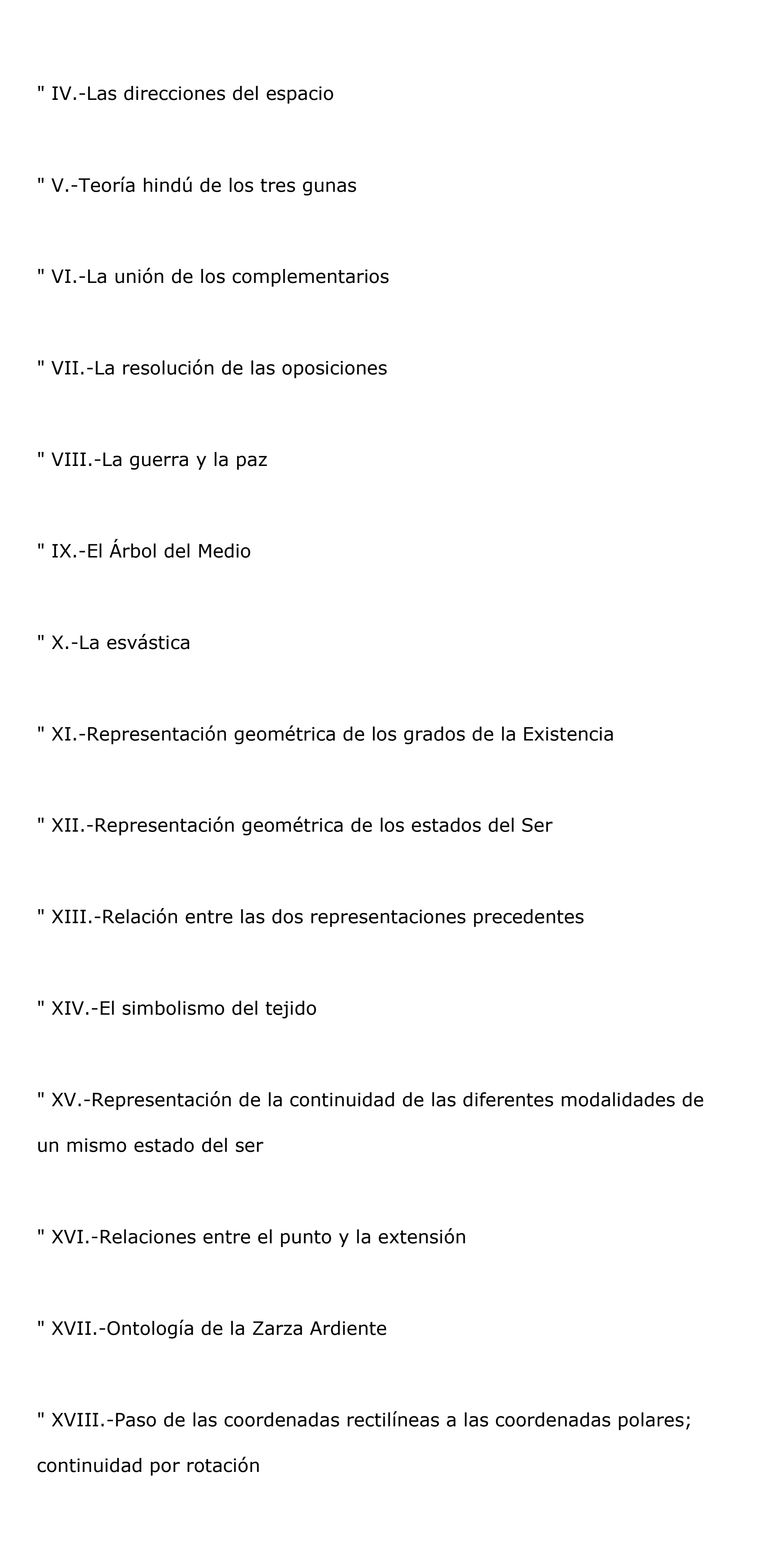
EL SIMBOLISMO DE LA CRUZ

(René Guénon)



" XIX.-Representación de la continuidad de los diferentes estados del ser

" XX.-El vórtice esférico universal

" XXI.-Determinación de los elementos de la representación del ser

" XXII.-El símbolo extremo oriental del yin-yang; equivalencia metafísica entre el nacimiento y la muerte

" XXIII.-Significado del eje vertical; la influencia de la Voluntad del Cielo

" XXIV.-El Rayo Celestial y su plano de reflexión

" XXV.-El árbol y la serpiente

" XXVI.-Inconmensurabilidad del ser total y de la individualidad

" XXVII.-Lugar que ocupa el estado individual humano en el conjunto del ser

" XXVIII.-La Gran Tríada

" XXIX.-El centro y la circunferencia

" XXX.-Últimas observaciones sobre el simbolismo espacial

LE SYMBOLISME DE LA CROIX, Véga, París, 1931. Gallimard, París, 1950, 1957, 1970. Guy Trédaniel & La Maisnie, París, 1983, 1984, 1996.

Traducción italiana: Il Simbolismo della Croce, Studi Tradizionali, Turín, 1964. Rusconi Libri, 1976. Milán (trad. de Tullio Masera), 1973, 1983, 1989 (210 pp.). Luni, Milán, 1998 (trad. de

Pietro Nutrizio).

Trad. castellana de J. Mateu: El Simbolismo de la Cruz, Obelisco, Barcelona, 1987 (200 pp.) (agotada a fecha de 2001).

Trad. inglesa: Symbolism of the Cross, Londres, 1958, 1976.

Trad. húngara: A kereszt szimbolikája, A Hagyomány és a Transcendencia Iskólaya, Budapest, 1995 (en un tomo, con La Crise du Monde moderne).

Trad. alemana: Die Symbolik des Kreuzes, O u. R'Verlag, Andechs, 1987.

A la venerable memoria de

ESH-SHEIKH ABDER-RAHMAN ELISH EL-KEBIR

EL-ALIM EL-MALKI EL-MAGHRIBI

a quién se debe la idea inicial de este libro

Meçr El Qâhirah, 1329-1349 H.

PRÓLOGO

Al principio de El Hombre y su devenir según el Vedanta, presentábamos esta obra como debiendo constituir el comienzo de una serie de estudios en los que podríamos, según el caso, exponer directamente algunos aspectos de las doctrinas metafísicas del Oriente, o bien adaptar estas mismas doctrinas de la forma que nos pareciese lo más inteli gible y provechosa, pero siempre permaneciendo estrictamente fieles a su espíritu. Es esta serie de estudios lo que aquí reemprendemos, después de haberlos tenido que interrumpir momentáneamente en beneficio de otros trabajos que hemos considerado más oportunos y en los que hemos profundizado en el dominio de las aplicaciones contingentes; pero, por otra parte, incluso en este caso, nunca hemos perdido de vista ni un solo instante los principios metafísicos, que constituyen el único fundamento de toda verdadera enseñanza tradicional.

En El Hombre y su devenir según el Vedanta, mostramos de qué manera un ser como el hombre es considerado por una doctrina tradicional y de orden puramente metafísico, ciñéndonos, tan estrictamente como era posible, a una rigurosa exposición y a una exacta interpretación de la doctrina misma, o apartándonos sólo para indicar, cuando la ocasión se presentaba, las concordancias entre esta doctrina y otras formas tradicionales. En efecto, nunca hemos pretendido encerrarnos exclusivamente en una forma determinada, lo cual por, otra parte, sería muy difícil después de haber tomado conciencia de la unidad esencial que se esconde bajo diversidad de formas más o menos exteriores, no siendo más que otras tantas vestiduras de una misma y única verdad. Si, en general, tomamos como punto de vista central el de las doctrinas hindúes, por razones ya explicadas en otra parte (1), ello no es impedimen to para que recurramos también, cuando la ocasión lo reclama, a modos de expresión de otras tradiciones, con tal de que se trate, claro está, de tradiciones verdaderas, de aquellas que se pueden llamar regulares u ortodoxas, entendiendo estas palabras en el sentido que las hemos definido en otras ocasiones (2). Es esto lo que haremos aquí y con más libertad que en la obra precedente; nos fijaremos, no tanto en la exposición de cierta rama de una doctrina, tal como existe en una civilización determinada, sino en la explicación de un símbolo que es, precisamente, de los que son comunes a casi todas las tradiciones, lo que indica, para nosotros, que se vinculan directamente con la gran Tradición primordial.

A propósito de esto, debemos insistir un poco sobre un punto que es particularmente

importante para disipar muchas confusiones, que por desgracia son demasiado frecuentes en nuestra época: la diferencia capital que existe entre «síntesis» y «sincretismo». El sincretismo consiste en unir desde fuera elementos más o menos inconexos y que, vistos de esta manera, nunca pueden ser verdaderamente unificados; se trata de una especie de eclecticismo, con todo lo que ello comporta de fragmentario o incoherente. Es algo puramente exterior y superficial; los elementos, tomados de todas partes y unidos artificialmente, sólo pueden tener carácter de préstamos, incapaces de integrarse efectivamente en una doctrina digna de este nombre. La síntesis, por el contrario, se realiza esencialmente desde dentro; es decir, que consiste propiamente en considerar las cosas dentro de la unidad de su mismo principio, o sea, cómo derivan y dependen de este principio, y unirlas o, más bien, tomar conciencia de su unión real, en virtud de un lazo totalmente interior, inherente a lo que de más profundo hay en su naturaleza. Para aplicar esto a lo que ahora nos ocupa, se puede decir que hay sincretismo cuando uno se limita a tomar elementos de diferentes formas tradicionales, para, en cierta manera, soldarlos exteriormente unos a otros, sin saber que en el fondo sólo hay una única doctrina, de la cual estas formas son otras tantas expresiones diferentes, adaptaciones a condiciones mentales particulares, según sean las circunstancias determinadas de tiempo y de lugar. En semejante caso, nada de válido puede resultar de este ensamblaje; para servirnos de una comparación fácilmente comprensible, en lugar de un conjunto organizado, tendríamos un amasijo de pedazos inutilizables, ya que falta aquello que le podría dar una unidad análoga a la de un ser vivo o un edificio armónico; esto es lo propio del sincretismo, a causa de su exterioridad, el no poder realizar una unidad de este tipo. Por el contrario, habrá síntesis cuando se parta de la unidad misma y nunca se la pierda de vista a través de la multiplicidad de sus manifestaciones, lo que implica que se habrá alcanzado, fuera y más allá de las formas, la conciencia de la verdad principial (2bis), que se reviste de éstas para expresarse y comunicarse en la medida de lo posible. A partir de este momento, uno se puede servir de cualquiera de estas formas, según más le convenga, de la misma manera que se puede, para traducir un mismo pensamiento, emplear diferentes lenguajes de acuerdo con las circunstancias, a fin de hacerse comprender por el interlocutor al que uno se dirige. Por otro lado, esto es lo que ciertas tradiciones designan como el «don de lenguas». Las concordancias

existentes entre todas las formas tradicionales representan, se podría decir, «sinonimias» reales; es así como las consideraremos y, del mismo modo que la explicación de algunas cosas es más fácil en un idioma que en otro, una de estas formas nos podrá convenir más que las demás para la exposición de ciertas verdades y hacerlas más fácilmente inteligibles. Por lo tanto, es perfectamente legítimo usar, en cada caso, la forma que nos parezca más apropiada a nuestro propósito; no hay ningún inconveniente en pasar de una a otra a condición de que se conozca realmente la equivalencia, lo que sólo se puede hacer partiendo de su principio común. Así, en ello no habrá ningún sincretismo; además, éste sólo sería un punto de vista «profano», incompatible con la noción misma de «ciencia sagrada» a la que exclusivamente se refieren estos estudios.

La cruz, ya lo hemos dicho, es un símbolo que, bajo diferentes formas, se encuentra casi por todas partes, y desde los tiempos más remotos; por lo tanto, está muy lejos de pertenecer propia y exclusivamente al Cristianismo como algunos están tentados de creer. Incluso hay que decir que el Cristianismo, al menos bajo su aspecto exte rior y generalmente conocido, parece haber perdido un poco de vista el carácter simbólico de la cruz para sólo observarla como el signo de un hecho histórico; en realidad, estos dos puntos de vista no se excluyen en absoluto; incluso, en cierto sentido, el segundo no es más que una consecuencia del primero; pero esta forma de ver las cosas es tan ajena a la de la mayoría de nuestros contemporáneos, que nos detendremos en ella un instante para evitar todo malentendido. En efecto, se tiene demasiado la tendencia a pensar que la admisión de un sentido simbólico debe suponer el rechazo del sentido literal o histórico; una opinión semejante sólo puede ser resultado del desconoci miento de la ley de correspondencia que es el fundamento mismo de todo simbolismo, y en virtud de la cual toda cosa que proceda esencialmente de un principio metafísi co del que obtiene toda su realidad, traduce y expresa este principio a su manera y según su orden de existencia, de tal forma que, de un orden al siguiente, todas las cosas se encadenan y corresponden para concurrir a la armonía universal y total, que es, dentro de la multiplicidad de las manifestaciones, como un reflejo de la misma unidad principial. Por esto, las leyes de un ámbito inferior siempre se pueden tomar para simbolizar realidades de orden superior, donde se encuentra su razón profunda, que es a la vez su principio y su fin; podemos recordar, aún más cuando aquí encontraremos ejemplos de ello, el error de las modernas interpretaciones

«naturalistas» de las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que invierten pura y simplemente la jerarquía de las relaciones entre diferentes órdenes de realidades. Así, los símbolos y los mitos nunca han servido, tal como pretende una teoría demasiado extendida en nuestros días, para representar el movimiento de los astros; la verdad es que se encuentran figuras inspiradas en este movimiento, pero con la intención de expresar analógicamente algo totalmente diferente, ya que las leyes de este movimiento traducen físicamen te los principios metafísicos de los que ellas dependen. Lo que acabamos de decir de los fenómenos astronómicos vale para cualquier otro tipo de fenómeno natural: estos fenómenos, al derivar de principios superiores y trascendentes, son verdaderos símbolos de estos; es evidente que esto no afecta para nada a la realidad propia que estos fenómenos poseen como tales en el orden de existencia al que pertenecen; por el contrario, ello mismo fundamenta esta realidad, ya que, fuera de su dependencia de unos principios, todas las cosas serían una pura nada. Igual ocurre con los hechos históricos: también se conforman necesariamente a la ley de correspondencia de la que acabamos de hablar y, por la misma razón, traducen a su modo las realidades superiores, de las que en cierta medida sólo son su expresión humana; y añadiremos que esto es lo que les confiere todo su interés desde nuestro punto de vista, totalmente diferente, ni que decir tiene, que aquel desde el que se sitúan los historiadores «profanos» (3). Este carácter simbólico, común a todos los hechos históricos, debe ser particularmente claro para los que responden a lo que se puede llamar más propiamente «historia sagrada»; y es así como lo encontramos principalmente, y de forma correspondiente, en todas las circunstancias de la vida de Cristo. Si se entiende bien lo que acabamos de exponer, se verá inmediatamente que no sólo no se trata de una razón para negar la realidad de esos acontecimientos y tratarlos de «mitos» puros y simples, sino que, por el contrario, estos acontecimientos sucedieron tal y como se conocen, y que no pudo ser de otra manera; ¿cómo podríamos, si no, atribuir un carácter sagrado a algo que estuviera desprovisto de todo significado trascendente? En particular, si Cristo murió en la cruz, podemos decir que fue en razón del valor simbólico que la cruz posee por sí misma y que siempre le ha sido reconocido por todas las tradiciones; por ello, sin disminuir en absoluto su significado histórico, podemos observarla como derivada de este mismo valor simbólico.

Otra consecuencia de la ley de correspondencia es la pluralidad de sentidos incluidos en todo símbolo; en efecto, cualquier cosa puede ser considerada como si representase no sólo los principios metafísicos, sino también las realidades de todos los órdenes superiores al suyo, aunque todavía sean contingentes, ya que estas realidades, de las que también depende más

o menos directamente, juegan para ella el papel de «causas segundas»; y el efecto siem pre puede ser considerado como el símbolo de la causa, sea cual sea el grado en el que se encuentre, ya que todo lo que es, no es sino la expresión de algo inherente a la naturaleza de esta causa. Estos sentidos simbólicos múltiples y jerárquicamente superpuestos, en absoluto se excluyen entre sí, como tampoco excluyen el sentido literal; al contrario, concuerdan perfectamente entre ellos, ya que en realidad expresan las aplicaciones de un mismo principio en órdenes diversos; y así se complementan y corroboran integrándose en la armonía de la síntesis total. Además, es esto lo que hace del simbolismo un lenguaje mucho menos estrechamente limitado que el lenguaje ordinario, y el único apto para la comunicación de determinadas verdades; así abre unas posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas, por lo que constituye el lenguaje iniciático por excelencia, el vehículo indispensable de toda enseñanza tradicional.

Por lo tanto, como todo símbolo, la cruz tiene múltiples sentidos; pero nuestra intención no es la de desarrollarlos todos por igual, algunos sólo los indicaremos oca sionalmente. En efecto, nos centraremos esencialmente en el sentido metafísico, que por otro lado es el primero y el más importante de todos, ya que es propiamente el senti do principial; todo lo demás sólo son aplicaciones contingentes más o menos secundarias; y si en algún momento debemos considerar algunas de estas aplicaciones, en el fondo, siempre será para ponerlas en relación con el orden metafísico, ya que para nosotros ahí se encuentra lo que las hace válidas y legítimas, conforme al concepto, completamente olvidado por el mundo moderno, de las «ciencias tradicionales».

NOTAS:

(1). Oriente y Occidente, 2ª ed., pp. 203-207 (de la ed. francesa).

(2). Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,3ª parte, cap. III; El Hombre y su devenir según el Vêdânta, 3ª ed. cap. I.

(2 bis). Se tradujo por principial el término francés principielle, a diferencia de principal (principal también en francés) y que hace referencia a los principios universales. (N. del T.).

(3). «La misma verdad histórica sólo es sólida cuando deriva del Principio» (Chuang-Tzu, cap. XXV).

Capítulo I: LA MULTIPLICIDAD DE LOS ESTADOS DEL SER

A un ser cualquiera, ya sea humano o de otro tipo, se le puede considerar evidentemente desde puntos de vista bien diferentes, incluso podríamos decir que existen un número indeterminado de puntos de vista, de importancia harto desigual, pero igualmente legítimos dentro de sus dominios respectivos, siempre que no pretendan rebasar sus propios límites ni, sobre todo, volverse exclusivos y acabar por negar los demás. Si es así y, en consecuencia, no se puede negar a ningún punto de vista, ni al más secundario o contingente de entre ellos, el

lugar que le pertenece por el mero hecho de responder a alguna posibilidad, por otro lado, no es menos evidente que, desde el punto de vista metafísico, el único que aquí nos interesa, considerar a un ser bajo su aspecto individual es necesariamente insuficiente, puesto que decir metafísico es decir universal. Ninguna doctrina que se limite a considerar los seres de forma individual puede merecer el nombre de metafísica, sea cual sea el valor y el interés que pueda tener bajo otros puntos de vista; tal doctrina siempre se podrá denominar "física", en el sentido original de esta palabra, puesto que se limita exclusivamente al dominio de la "naturaleza", es decir, al de la manifestación, y además con la restricción de que sólo tiene en cuenta la manifestación formal o, más especialmente, uno de los estados que la constituyen.

Muy lejos de ser en sí mismo una unidad absoluta y completa, como querrían la mayor parte de los filósofos occidentales y, en todo caso, los modernos sin excepción, en realidad, el individuo sólo constituye una unidad relativa y fragmentaria. No es un todo cerrado y autosuficiente, un "sistema cerrado" a modo de la mónada de Leibnitz, y la noción de "substancia individual", entendida en este sentido y a la que dichos filósofos dan tanta importancia, carece de valor propiamente metafísico: en el fondo no es otra cosa que la noción lógica de "sujeto", y, aunque no hay duda de que se pueda usar bajo este concepto, no se puede legítimamente transportar más allá de los límites de este especial punto de vista. El individuo, considerado incluso en toda la extensión de que es susceptible, no es un ser total, sino sólo un estado particular de manifestación de un ser, estado que está sometido a ciertas condiciones especiales y determinadas de existencia, y que ocupa un determinado lugar en la serie indefinida de estados del ser total. La presencia de la forma entre estas condiciones de existencia es lo que caracteriza a un estado como individual; por otro lado, es evidente que esta forma no debe ser necesariamente concebida como espacial, ya que sólo lo es en el mundo corporal, siendo precisamente el espacio una de las condiciones que definen a este último (1).

Debemos recordar aquí, aunque sea en forma resumida, la diferencia fundamental entre "Sí mismo" y "yo", o entre "personalidad" e "individualidad", tema del que en otra parte ya hemos dado todas las explicaciones necesarias (2). El "Sí mismo", dijimos, es el principio trascendente y permanente del cual el ser manifestado, el ser humano, por ejemplo, sólo es una modificación transitoria y contingente, modificación que, por otro lado, no podría de ninguna manera afectar al principio. Inmutable en su propia naturaleza, desarrolla sus posibilidades en todas las modalidades de realización, de número indefinido, que constituyen para el ser total otros tantos

estados diferentes, cada uno de los cuales tiene sus condiciones limitativas y determinantes de existencia, y de las que una sola de ellas constituye la porción o, más bien, la determinación particular de este ser que es el "yo" o individualidad humana. Por lo demás, este desarrollo sólo es tal, a decir verdad, cuando se le considera desde el lado de la manifestación; fuera de ésta todo debe encontrarse necesariamente en perfecta simultaneidad dentro del "eterno presente", por lo que la "permanente actualidad" del "Sí mismo" no es afectada. Así, el "Sí mismo" es el principio por el que existen todos los estados del ser, cada cual dentro de su propio dominio, al que también podemos llamar grado de existencia; y no hay que pensar que nos referimos tan sólo a los estados manifestados, individuales como el ser humano o supraindividuales, es decir, en otros términos, formales o informales, sino también, aunque en este caso sea impropio usar la palabra "existir", a los estados no manifestados, entendiendo como tales todas aquellas posibilidades que, por su misma naturaleza, no son susceptibles de manifestación, así como las posibilidades de manifestación mismas en modo principial; pero este "Sí mismo" sólo es por sí mismo, no teniendo ni pudiendo tener, dentro de la unidad total e indivisible de su naturaleza íntima, ningún principio exterior a él.

Acabamos de decir que la palabra "existir" no puede propiamente aplicarse a lo no manifestado, en suma, al estado principial; en efecto, el sentido estrictamente etimológico de esta palabra (del latín ex stare) indica un ser dependiente de un principio que no es él mismo o, en otras palabras, aquello que no posee en sí mismo su razón suficiente, es decir, el ser contingente, que es lo mismo que el ser manifestado (3). Cuando hablemos de Existencia, nos estaremos refiriendo a toda la manifestación universal, con todos los estados o grados que comporta, cada uno de los cuales puede también ser designado como un "mundo" y cuya multiplicidad es indefinida; pero este término no conviene al grado del Ser puro, principio de toda la manifestación y, él mismo, no manifestado, ni, con mayor razón, a lo que está más allá del Ser mismo.

En principio, antes que nada, podemos establecer que la Existencia, considerada universalmente tal y como la hemos definido, es única en su naturaleza íntima, como el Ser es

uno en sí mismo y debido precisamente a esta unidad, ya que la Existencia universal no es otra cosa que la manifestación integral del Ser o, más exactamente, la realización, en forma manifestada, de todas las posibilidades que el Ser comporta y contiene principialmente en su misma unidad. Por otro lado, esta "unicidad" de la Existencia, si se nos permite utilizar un término que puede parecer un neologismo (4), al igual que la unidad del Ser sobre el cual se fundamenta, no excluye la multiplicidad de modos de manifestación que la afectan, ya que ella comprende todos estos modos por igual al ser igualmente posibles, y ello implica que cada uno de ellos debe realizarse según las condiciones que le son propias. De lo que resulta que la Existencia, dentro de su "unicidad", comporta, tal como acabamos de indicar, una serie indefinida de grados, que corresponden a todos los modos de la manifestación universal; y esta multiplicidad indefinida de grados de la Existencia implica correlativamente, para un ser cualquiera considerado en su totalidad, una multiplicidad igualmente indefinida de estados posibles, cada uno de los cuales debe realizarse en un grado determinado de la Existencia.
Esta multiplicidad de estados del Ser, que es una verdad metafísica fundamental, es cierta desde el momento que nos limitarnos a considerar los estados de manifestación, tal como hemos hecho y deberemos seguir haciendo, puesto que sólo se trata de la Existencia; esta multiplicidad es cierta a fortiori si se consideran a la vez los estados de manifestación y los estados de no manifestación, que en conjunto constituyen el ser total, considerado no ya tan sólo en el campo de la Existencia, ni siquiera en la totalidad de su extensión, sino en el dominio ilimitado de la Posibilidad universal. Debe entenderse muy bien que la Existencia no encierra más que las posibilidades de manifestación y con la restricción de que estas posibilidades sólo se conciben en tanto que se manifiestan efectivamente, puesto que, mientras no se manifiestan, es decir, principialmente, se encuentran en el grado del Ser. En consecuencia, la Existencia está lejos de ser toda la Posibilidad, concebida como verdaderamente universal y total, fuera y más allá de todas las limitaciones, incluida la primera limitación que constituye la determinación más primordial entre todas: la afirmación, del Ser puro (5).
Cuando se trata de los estados de no manifestación de un ser, también hay que hacer una distinción entre el grado del Ser y lo que está más allá; en este último caso, es evidente que el mismo término de "ser" no puede rigurosamente aplicarse en su propio sentido; sin embargo, nos vemos obligados, a causa de la estructura misma del lenguaje, a conservarlo a falta de una palabra más adecuada, pero sin atribuirle más que un valor meramente analógico y simbólico,

pues de otra manera nos sería del todo imposible hablar de ello. Es así que podremos seguir hablando del ser total como estando, al mismo tiempo, manifestado en algunos de sus estados y no manifestado en otros estados, sin que ello implique de ninguna manera, por lo que se refiere a estos últimos, que sólo debamos considerar aquel que corresponde propiamente al grado del Ser (6).

Los estados de no manifestación son esencialmente extraindividuales y, así como "el Sí mismo" principial del que no pueden ser separados, no pueden de ningún modo ser individualizados; en cuanto a los estados de manifestación, algunos son individuales mientras que otros son no individuales, diferencia que corresponde, siguiendo lo que hemos indicado, a la distinción hecha entre manifestación formal y manifestación informal. En particular, si consideramos el caso del hombre, su individualidad actual, que constituye propiamente hablando el estado humano, sólo es un estado de manifestación de entre una serie indefinida de éstos, todos los cuales deben concebirse como igualmente posibles y, por la misma razón, como ya existentes al menos virtualmente, si no como efectivamente realizados por el ser al que consideramos bajo un aspecto relativo y parcial, en este estado individual humano.

NOTAS:

(1). Ver EI hombre y su devenir según el Vedanta, cap. II y X.

(2). Ibid., cap. II.

(3). Hablando rigurosamente, de ello resulta que la expresión muy usada de "existencia de Dios", es un sinsentido, tanto si se entiende por "Dios" el "Ser", que es lo más frecuente, cuanto, con mayor razón, si se entiende por tal el Principio Supremo que está más allá del Ser.

(4). Este término es el que nos permite traducir con la mayor exactitud la expresión árabe equivalente Wahdat-ul-wujûd. A propósito de la distinción que se ha de hacer entre la "unicidad de la Existencia", y la "Unidad del Ser" y la "No-dualidad del Principio Supremo", véase El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. VI.

(5). Notemos que los filósofos, para construir sus sistemas siempre pretenden, de forma consciente o no, imponer alguna limitación a la Posibilidad universal, lo cual es contradictorio pero necesario por el hecho de constituir un sistema; incluso sería bastante curioso explicar las diferentes teorías filosóficas modernas, que son las que presentan en mayor grado este carácter sistemático, desde el punto de vista de las limitaciones supuestas a la Posibilidad universal.

(6). Sobre el estado que corresponde al grado del Ser y el estado incondicionado que está más allá del Ser, ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIV y XV, 3ª ed. francesa.

Capítulo II: EL HOMBRE UNIVERSAL

La realización efectiva de los estados múltiples del ser se refiere a la concepción de lo que diferentes doctrinas tradicionales, y principalmente el esoterismo islámico, designan como el «Hombre Universal», (1) concepción que, tal como hemos dicho en otra parte, establece la analogía constitutiva de la manifestación universal y su modalidad individual humana, o, empleando el lenguaje del hermetismo occidental, del «macrocosmos» y el «microcosmos». (2)

Por otra parte, esta noción puede ser considerada des de diferentes grados y con extensiones diversas, permaneciendo siempre válida la misma analogía en todos estos casos: (3) así, puede restringirse a la humanidad misma, ya se la considere desde su naturaleza específica o desde su organización social, ya que sobre esta analogía reposa esencialmente, entre otras aplicaciones, la institución de las castas. (4) En otro grado, ya más amplio, esta misma noción puede abarcar el dominio de existencia correspondiente a todo el conjunto de un estado de ser determinado, sea cual sea este estado; (5) pero este significado, sobre todo si se trata del estado humano, incluso dentro del desarrollo integral de todas sus modalidades, o de otro estado individual, propiamente sólo es «cosmológico», y lo que aquí debemos considerar esencialmente es la transposición metafísica de la noción de hombre indivi dual, transposición que debe efectuarse en el dominio extra-individual y supraindividual. En este sentido, y refiriéndonos a lo que acabamos de mencionar, el concepto de «Hombre Universal» se aplicará, en primer lugar y normalmente, al conjunto de los estados de manifestación; pero podemos hacerlo más universal, en la plenitud de la verdadera acepción de esta palabra, extendiéndolo a los estados de no manifestación, por tanto, a la realización completa y perfecta del ser total, entendiéndolo en el sentido superior indicado anteriormente, y siempre con la reserva de que el mismo término «ser», en este caso, sólo se puede tomar como significado puramente analógico.

Es esencial señalar que toda transposición metafísica del género que acabamos de mencionar debe contemplarse como la expresión de una analogía en el sentido propio de la palabra; y recordaremos, para precisar lo que hay que entender por tal, que toda verdadera analogía debe aplicarse en sentido inverso: esto es lo que representa el conocido símbolo del «sello de Salomón», formado por la unión de dos triángulos opuestos. (6) Así, por ejemplo, al igual que la imagen de un objeto se invierte con relación a éste al proyectarse sobre un espejo, este objeto que es el primero o el más grande en el orden principial, es, al menos en apariencia, el último o el más pequeño en el orden de la manifestación. (7) Tomando términos comparativos en el campo de la matemática, para hacer esto aún más com prensible, vemos que el punto geométrico no es nada cuantitativamente y no ocupa ningún espacio, pero es (y esto lo explicaremos más completamente a continuación) el principio por el que se produce el espacio entero, que sólo es el desarrollo o expansión de sus propias virtualidades. Lo mismo ocurre con la unidad aritmética, que siendo el menor de los números considerada desde el punto de vista

de la multiplicidad de éstos, en principio es el más grande, pues virtualmente los contiene a todos y todos los produce por la sola repetición indefinida de sí misma.

Existe, por lo tanto analogía, pero no similitud entre el hombre individual, ser relativo e incompleto, que aquí se toma como un determinado tipo de modo de existencia o incluso de toda existencia condicionada, y el ser total, incondicio nado y trascendente con relación a todo modo particular y determinado de existencia, incluso con relación a la Existencia pura y simple; ser total al que designamos simbólicamente como el «Hombre Universal». A causa de esta analogía y para aplicar aquí, siempre a título de ejem plo, lo que acabamos de indicar, se podría decir que si el «Hombre Universal» es el principio de toda la manifesta ción, en cierta forma el hombre individual deberá ser, dentro de su orden, su resultante y su fin; por ello todas las tradiciones concuerdan al considerarlo efectivamente como formado por la síntesis de todos los elementos y de todos los reinos de la naturaleza. (8) Es necesa rio que así sea para que la analogía sea exacta y, efectivamente, lo es; pero, para justificarla completamente y con ella la designación misma de «Hombre Universal», se deberían exponer algunas consideraciones a propósito del papel cosmogónico propio del ser humano, las cuales, si quisiéramos desarrollarlas convenientemente, se apartarían demasiado de lo que nos proponemos tratar más especialmente; tal vez en otra ocasión encuentren mejor su lugar. De momento, nos limitaremos a decir que el ser humano, dentro del campo de existencia que le es propio, desempeña un papel que puede calificarse verdaderamente de «central» con relación a todos los demás seres que se encuentran igualmente en este campo; este papel hace del hombre la expresión más completa del estado individual considerado; todas las posibilidades de éste, se integran, por decirlo así, en él, al menos bajo un determinado punto de vista y a condición de tomarlo no ya tan sólo bajo la modalidad corporal, sino dentro del conjunto de todas sus modalidades, con la extensión indefinida de la que son susceptibles. (9) Ahí es donde residen las razones más profundas de entre todas sobre las que se puede basar la analogía que estamos considerando; y esta situación particular es la que permite transponer válidamente la noción misma de hombre, antes que la de cualquier otro ser manifestado en el mismo estado, para transformarla en el concepto tradicional de «Hombre Universal». (10)

Hemos de añadir también una observación muy importante: el «Hombre Universal» sólo existe virtual y, en cierta forma, negativamente, como si fuera un arquetipo ideal, mientras la realización efectiva del ser total no le ha dado existencia actual y positiva; y esto es cierto para todo ser, sea cual sea, si se le considera como efectuando o debiendo efectuar tal realización.

(11) Digamos además, para alejar todo malentendido, que una forma de hablar que presente como sucesivo lo que es esencialmente simultáneo en sí mismo, sólo es válida desde el punto de vista concreto de un estado de manifestación del ser, tomando este estado como punto de partida de la realización. Por otro lado, es evidente que expresiones como «existencia negativa» o «existencia positiva» no se deben tomar al pie de la letra, cuando la misma noción de «existencia» no se aplica propiamente más que en cierta medida y hasta cier to punto; pero las imperfecciones inherentes al lenguaje, por estar ligado a las condiciones del estado humano y más particularmente a su modalidad corporal y terrestre, necesitan a veces el empleo, con cierta precaución, de «imágenes verbales» de este tipo, sin las cuales sería del todo imposible hacerse entender, sobre todo en lenguas tan poco adaptadas a la expresión de verdades metafísicas como las lenguas occidentales.

NOTAS:

(1). El «Hombre Universal» (en árabe El-Insânul-kâmil) es el Adam Kadmon de la Kábbala hebraica; es también el «Rey» (Wang) de la tradición extremo oriental (Tao-te-king, XXV) -En el esoterismo islámico existen un gran número de tratados de diferentes autores que hablan del el-insânul-kâmil; aquí sólo mencionaremos, por ser los más importantes bajo nuestro punto de vista, los de Mohyiddin ibn Arabi y de Abd ul-Karim Al-Jîli.

(2). Ya hemos explicado en otra parte el empleo que hacemos de estos términos así como de otros, por lo que no nos preocuparemos más por el abuso que de ellos se pueda haber hecho en algunas ocasiones (El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. II y IV). - Estos términos, de origen griego, también tienen en árabe sus equivalentes exactos (El-Kawnul-kebir y El-Kawnuç-çeghir), los cuales se consideran bajo la misma acepción.

(3). Se podría hacer una observación semejante en lo que concierne a la teoría de los ciclos, que en el

fondo sólo es otra expresión de los estados de existencia: todo ciclo secundario reproduce en cierta forma, en una escala menor, fases correspondientes con las del ciclo más amplio al cual se encuentra subordinado.

(4). Cf. Purusha-Sûkta del Rig-Vêda, X, 90.

(5). Referente a esto, y a propósito del Vaishwânara de la tradición hindú, ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XII.

(6). Véase ibid., cap. I y III.

(7). Ya mostramos que esto se encuentra claramente expresado tanto en textos sacados de los Upanishads como del Evangelio.

(8). Respecto a esto, señalamos en especial la tradición islámica relativa a la creación de los ángeles y del hombre. No es necesario decir que el significado real de estas tradiciones en absoluto tiene que ver con ninguna concepción «transformista» o simplemente «evolucionista» en el sentido más general del término, ni con fantasía moderna alguna inspirada más o menos directamente en tales concepciones antitradicionales.

(9). La realización de la individualidad humana integral corresponde al «estado primordial», del que a menudo hemos tenido que hablar, y que es llamado «estado edénico» en la tradición judeocristiana.

(10). Recordemos, para evitar todo equívoco, que siempre usamos la palabra «transformación» en sentido estrictamente etimológico, o sea, en el de <paso más allá de la forma>, por lo tanto, más allá de todo lo que pertenece al orden de las existencias individuales.

(11). En cierto sentido, estos dos estados negativo y positivo del «Hombre Universal» corresponden, respectivamente, en el lenguaje de la tradición judeocristiana, al estado previo a la «caída» y al estado consecutivo a la "redención"; corresponden, desde este punto de vista, a los dos Adán de quienes habla San Pablo (I° Epístola a los Corintios, XV), lo cual indica al mismo tiempo la relación que existe entre el

«Hombre Universal» y el Logos (cf. Autoridad espiritual y poder temporal, 2ª ed., p. 98 de la edición francesa).

Capítulo III: EL SIMBOLISMO METAFÍSICO DE LA CRUZ

La mayoría de las doctrinas tradicionales simbolizan la realización del «Hombre Universal» por medio de un signo que en todas partes es el mismo, ya que, tal como dijimos al principio, es de los que se relacionan directamente con la Tradición primordial: el signo de la cruz, que representa de modo muy claro cómo esta realización se alcanza por la comunión perfecta de la

totalidad de los estados del ser, jerarquizados en armonía y conformidad, desarrollándose tanto en el sentido de «amplitud» como en el de «exaltación» (1). En efecto, este doble desarrollo del ser puede ser visto como si se realizase, por un lado, horizon talmente, es decir, en un determinado nivel o grado de existencia, y por otro, verticalmente, es decir, dentro de la superposición jerárquica de todos los grados. Así, el sentido horizontal representa la «amplitud» o extensión íntegra de la individualidad tomada como base de la realiza ción, extensión que consiste en el desarrollo indefinido de un conjunto de posibilidades sometidas a ciertas condiciones especiales de manifestación; ha de quedar claro que, en el caso del ser humano, esta extensión en absoluto se limita a la parte corporal de la individualidad, sino que comprende todas sus modalidades, siendo el estado corporal sólo una de estas modalidades.
El sentido vertical representa la jerarquía, que también, y con mayor motivo, constituye una serie indefinida de estados múltiples, cada uno de los cuales, visto así mismo íntegramente, es uno de estos conjuntos de posibilidades que se refieren a otros tantos «mundos» o grados, comprendidos en la síntesis total del «Hombre Universal». (2) En esta crucial representación, la expansión horizontal corresponde al número indefinido de modalidades posibles de un mismo estado del ser considerado íntegramente, y la superposición verti cal a la serie indefinida de estados del ser total.

Por otro lado, es evidente que el estado cuyo desarrollo viene representado por la línea horizontal puede ser un estado cualquiera; de hecho sería el estado actual en el que se encontrase, en cuanto a su manifestación, el ser que realizara el «Hombre Universal», estado que sería para él el punto de partida y el soporte o base de dicha realización. Todo estado, sea el que sea, puede proporcionar a un ser una base de este tipo tal como se verá más claramente por lo que sigue a continuación; si considera mos particularmente bajo este aspecto el estado humano, siendo el nuestro, lo que éste es nos concierne de forma directa, de tal modo que el caso del que sobre todo nos hemos de ocupar es del de los seres que parten de este estado para efectuar la realización de que se trata; pero debe estar muy claro que, desde el punto de vista puramente metafísico, éste no constituye de ninguna manera un caso privilegiado.
Desde este momento se debe comprender que la totali zación efectiva del ser, estando más allá de toda condición, es lo mismo que lo que la doctrina hindú denomina «libe ración» (Moksha) o

que el esoterismo islámico llama «Identidad Suprema». (3) Por otra parte, dentro de esta úl tima forma tradicional, se enseña que el «Hombre Univer sal», en tanto que representado por el conjunto «Adán-Eva», tiene el valor numérico de Allâh, lo cual es una clara expresión de la «Identidad Suprema». (4) A propósito de ello, hay que darse cuenta de algo bastante importante, ya que se podría objetar que la designación de «Adán-Eva», aunque pueda ser susceptible de transposición, sin embargo no se aplica en sentido propio, más que al estado humano primordial; se trata de que si la «Identidad Suprema» no se encuentra realizada de forma efectiva más que en la totalización de los estados múltiples, se puede decir que ya se encuentra en cierta forma virtualmente realizada en el estado «edénico», en la integración del estado humano devuelto a su centro original, centro que, por otra parte, tal como veremos, es el punto de comunicación directa con los demás estados. (5)

Por lo demás, también se podría decir que la integra ción del estado humano, o de no importa que otro estado, representa, en su orden y en su grado, la totalización misma del ser; ello se traduce muy claramente en el simbolismo geométrico que vamos a exponer. Si es así, lo cual se puede encontrar en todas las cosas, claramente en el hombre individual, y de modo más particular en el hombre corporal, correspondencia y figuración del «Hom bre Universal», cada una de las partes del Universo, ya se trate de un mundo o de un ser particular, es siempre y en todas partes, análoga al todo. También un filósofo como Leibnitz tuvo razón, sin duda, al admitir que toda «substancia individual» (con las reservas hechas más arri ba sobre el valor de esta expresión) debe contener en sí misma una representación integral del Universo, lo cual es una aplicación correcta de la analogía entre el «macrocosmos» y el «microcosmos» (6); pero, limitándose a considerar la «substancia individual» y queriendo hacer de ella el ser mismo, un ser completo e incluso cerrado, sin comunicación real alguna con nada que esté fuera de él, se ha impedido a sí mismo el pasar del sentido de la «amplitud» al de la «exaltación», con lo que ha privado a su teoría de un alcance verdaderamente metafísico.(7) En absoluto pre tendemos entrar aquí en el estudio de las concepciones filosóficas, cualesquiera de que se trate, ni de cualquier otra cosa que pertenezca también al dominio de lo «pro fano»; esta observación ha venido de forma natural, como una aplicación casi inmediata de lo que acabábamos de decir sobre los dos sentidos según los cuales se efectúa el desarrollo del ser total.

Volviendo al simbolismo de la cruz, nos queda por indicar que éste, aparte de su significado metafísico y principial, del que exclusivamente hemos hablado hasta aquí, tiene otros sentidos diversos más o menos secundarios y contingentes; es normal que sea así, después de lo que acabamos de decir, de manera general, de la pluralidad de sentidos incluidos en todo símbolo. Antes de desarrollar la representación geométrica del ser y de sus múltiples estados, tal como se resume sintéticamente en el signo de la cruz, y de penetrar en detalle en este simbolis mo, bastante complejo cuando se quiere penetrar en él todo lo posible, hablaremos un poco de los demás sentidos, pues, aunque las consideraciones a las que hacen referencia no sean propiamente el objeto de la presente exposición, sin embargo, se encuentran relacionados en certo modo, y, a veces, incluso más estrechamente de lo que podríamos imaginar en un principio, siempre debido a esta ley de correspondencia a la que nos estamos refiriendo desde el principio como fundamento mismo de todo simbolismo.

NOTAS:

(1). Estos términos se han sacado del lenguaje esotérico islámico, que es especialmente preciso en este punto. Dentro del mundo occidental, el símbolo de la «Rosa-Cruz» tuvo exactamente el mismo sentido, antes de que la incomprensión moderna diera lugar a toda una serie de interpretaciones raras e insignificantes; más abajo explicaremos el significado de la rosa.

(2). «Cuando el hombre, en el "grado universal", se exalta hacia lo subli me, cuando en él surgen los demás grados (estados no humanos) en perfecto desarrollo, él es entonces el "Hombre Universal". Tanto la exaltación como la amplitud han alcanzado su plenitud en el Profeta (quien es, por lo tanto, idéntico al "Hombre Universal" (Epístola sobre la Manifestación de! Profeta, escrita por el Shaij Muhammad ibn Fadlallah El-Hindi). Esto permite comprender la siguiente sentencia pronunciada, hace una veintena de años, por un personaje que entonces ocupaba dentro del Islam, incluso desde el simple punto de vista exotérico, un rango muy elevado: «Si los Cristianos tienen el signo de la cruz, los Musulmanes tienen la doctrina». Añadiremos que, desde el punto de vista exotérico, la relación existente, por un lado, entre el «Hombre Universal» y el Verbo, y por otro, entre el «Hombre Universal» y el Profeta, no permite que subsista, en el fondo mismo de la doctrina, ninguna divergencia real entre el Cristianismo y el Islam, ambos entendidos en su verdadero significado. Según parece, el concepto del Vohu-Mana entre los

antiguos Persas también correspondería al del «Hombre Universal».

(3). Referente a esto ver los últimos capítulos de EI Hombre y su devenir según el Vedanta.

(4). Este número, que es 66, es el resultado de la suma de los valores numéricos de las letras que forman los nombres Adam wa Hawâ. Según el Génesis de los hebreos, el hombre <creado macho y hembra> es decir, en estado androgínico, está hecho <a imagen de Dios>; según la tradición islámica, Allâh ordenó a los ángeles que adorasen al hombre (Corán II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). El estado androgínico original es el estado humano completo, en el cual los complementarios, en lugar de oponerse, se equilibran perfectamente; en lo que sigue volveremos sobre este punto. Aquí sólo añadiremos que, en la tradición hindú, una expresión de este estado se encuentra en la palabra Hamsa, en la que los dos polos complementarios del ser se encuentran, además, en correspondencia con las dos fases de la respiración, que representan las de la manifestación universal.

(5). Los dos estadios que aquí indicamos en la realización de la «Identidad Suprema», corresponden a la distinción que ya hicimos en otra parte entre lo que podemos denominar «inmortalidad efectiva» e «inmortalidad virtual» (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVIII, tercera edición francesa).

(6). Ya hemos tenido ocasión de señalar que Leibnitz, y en ello se diferencia de los restantes filósofos modernos, tuvo en cuenta algunas ideas tradicionales, aunque demasiado elementales e incompletas, y que, a juzgar por el uso que hizo de ellas, no parece que siempre hayan sido bien comprendidas.

(7). Otro defecto capital de la concepción de Leibnitz, defecto que, por otro lado, quizá se encuentra ligado más o menos estrechamente con el citado en la nota anterior, es la introducción del punto de vista moral en consideraciones de orden universal con las que no tiene nada que ver, por medio del «principio de lo mejor» del que este filósofo ha pretendido hacer la «razón suficiente» de toda existencia. Respecto a esto, añadamos que la distinción de lo posible y lo real, tal como Leibnitz la quiere establecer, no puede tener ningún valor metafísico, ya que todo lo que es posible, también es -por ello mismo- real.

Capítulo IV: LAS DIRECCIONES DEL ESPACIO

Algunos escritores occidentales, con pretensiones más o menos iniciáticas, han querido dar a la cruz un significado exclusivamente astronómico, diciendo que es «un símbolo de la unión crucial que forma la eclíptica con el ecuador», y también «una imagen de los equinoccios, en el momento que el sol, durante su curso anual, recorre sucesivamente estos dos puntos» (1). A

decir verdad, si ello es así, significa que, tal como hemos indicado más arriba, los mismos fenómenos astronómicos, desde un punto de vista más elevado, pueden ser considerados como símbolos, y por esta razón también podemos encontrar en ellos, como en cualquier otra parte, una figuración del «Hombre Universal» a la que hemos aludido en el capítulo precedente; pero, si estos fenómenos son símbolos, es evidente que no son la cosa simbolizada y que tomarlos en este sentido constituye una inversión de las relaciones nor males entre los diferentes órdenes de realidad (2). Cuando encontramos la figura de la cruz en fenómenos astronómicos, tiene exactamente el mismo valor simbólico que la que nosotros mismos podemos dibujar (3); ello sólo es una prueba de que el verdadero simbolismo, lejos de haber sido inventado artificialmente por el hombre, se encuentra en la misma naturaleza o, mejor dicho, que la naturaleza entera no es más que un símbolo de las realidades trascendentes.
Incluso restableciendo de esta manera la correcta interpretación del tema tratado, las dos frases que acabamos de citar contienen un error: en efecto, por un lado, la eclíptica y el ecuador no forman una cruz, ya que estos dos planos no se cortan formando un ángulo recto; por otra parte, los dos puntos equinocciales se encuentran evidentemente unidos por una única línea recta, de modo que aquí la cruz aparece menos todavía. En realidad, lo que se ha de tener en cuenta es, por una parte, el plano del ecuador y el eje que, uniendo los polos, es perpendicular a este plano; y, por otra, las dos líneas que unen, respectivamente, los dos puntos solsticiales y los dos puntos equinocciales; así obtenemos lo que se puede denominar, en el primer caso, la cruz vertical, y, en el segundo, la cruz horizontal. El conjunto de las dos cruces, que tienen el mismo centro, forma una cruz de tres dimensiones, cuyos brazos están orientados en las seis direcciones del espacio (4); éstas corresponden a los seis puntos cardinales, que junto con el centro forman el septenario.
Hemos tenido ocasión de señalar en otra parte la importancia atribuida por las doctrinas orientales a estas siete direcciones del espacio, así como su correspondencia con ciertos períodos cíclicos (5); consideramos útil reproducir aquí un texto que ya citamos en aquella ocasión y que muestra que lo mismo se encuentra en las tradiciones occidentales; «Clemente de Alejandría dice que de Dios, "Corazón del Universo", parten las indefinidas extensio nes que se dirigen hacia arriba, abajo, derecha, izquierda, adelante y atrás; dirigiendo su mirada hacia estas seis extensiones como hacia un número siempre igual, él acaba el mundo; él es el principio y el fin (el alfa y el omega); en él se acaban las seis fases del tiempo y de él reciben su

extensión indefinida; he ahí el secreto del número 7 (6).

Este simbolismo también lo encontramos en la Kábala hebraica, que nos habla del «Santo Palacio» o «Palacio interior» como situado en el centro de las seis direcciones del espacio. Las tres letras del Nombre divino Jehovah (7), por su séxtuple permutación siguiendo estas seis direcciones, indican la inmanencia de Dios en el seno del Mundo, es decir, la manifestación del Logos en el centro de todas las cosas, en el punto primordial del que las extensiones indefinidas no son más que su expansión y desarrollo: «Formó del Thohu (vacío) una cosa e hizo lo que es de lo que no era. Talló unas grandes columnas del éter inasequi ble (8). Reflexionó, y la Palabra (Memra) produjo todo objeto y toda cosa por su Nombre Uno» (9). Este punto primordial desde donde se profiere la Palabra divina no se desarrolla tan sólo en el espacio como acabamos de decir, sino también en el tiempo: es el «Centro del Mundo» en todos los aspectos, es decir, se encuentra a la vez en el Centro de los espacios y en el centro de los tiempos. Esto, bien entendido, si se toma en sentido literal, sólo concier ne a nuestro mundo, el único en que, las condiciones de existencia son directamente expresables en lenguaje humano (10); sólo el mundo sensible está sometido al espacio y al tiempo; pero, como en realidad se trata del Centro de todos los mundos, se puede pasar al orden suprasensible efectuando una transposición analógica en la que espacio y tiempo sólo conserven un significado puramente simbólico.

En Clemente de Alejandría, hemos visto que se trata de seis fases del tiempo correspondientes respectivamente a las seis direcciones del espacio: son, tal como dijimos, seis períodos cíclicos, subdivisiones, de otro período más general, y a veces representados como seis milenios. El Zohar, así como el Talmud, también divide la duración del mundo en períodos milenarios. «El mundo subsistirá durante seis mil años, a los que aluden las seis primeras palabras del Génesis» (11); estos seis milenios son análogos a los seis «días» de la creación. El séptimo milenio, así como el séptimo «día» corresponden al Sabbath, es decir, la fase de retorno al Principio, que corresponde, como es natural, al centro, considerado como séptima región del espacio. Hay aquí una especie de cronología simbólica que, evidentemente, no se debe tomar al pie de la letra, tal y como ocurre con las que se encuentran en otras tradicio nes;

Josefo (12) indica que seis mil años constituyen diez «grandes años», con lo que el «gran año» consta de seis siglos (el Naros de los Caldeos); pero, por otra parte, con esta misma expresión se designa un período de tiempo mucho más largo, de diez o doce mil años para los Grie gos y los Persas. Esto aquí, sin embargo, no tiene importancia, ya que no se trata de calcular la duración real de nuestro mundo, lo que exigiría un estudio profundo de la teoría hindú de los Manvantaras; pero como no es esto lo que aquí nos proponemos: baste con quedarnos con el valor simbólico de estas divisiones. Añadamos tan sólo que quizá se trate de seis fases indefinidas y, por lo tanto, de duración indeterminada, más una séptima correspon diente a la terminación de todas las cosas y a su restablecimiento en el estado primero.(13)

Volvamos a la doctrina cosmogónica de la Kábala tal como se expone en el Séfer Yetsirá; «Se trata, dice P. Vulliaud, del desarrollo a partir del Pensamiento hasta la modificación del Sonido (la Voz), de lo impenetrable a lo comprehensible. Se observará que estamos ante una exposición simbólica del misterio, que tiene por objeto la génesis universal y que enlaza con el misterio de la unidad. En otros pasajes, se trata del "punto" que se desarrolla en todos los sentidos por medio de líneas(14) y que sólo se vuelve comprehensible por el "Palacio interior". Es en el inaprehensible éter (Avir), donde se produce la concentración, de donde emana la luz (Aor)» (15).

En efecto, el punto es el símbolo de la unidad; es el principio de la extensión que sólo existe gracias a su irradiación (quedando el «vacío» anterior en pura virtualidad), pero sólo se hace comprensible situándose él mismo en esta extensión, de la que entonces será su centro, tal como lo explicaremos más detalladamente a continuación. La emanación de la luz, deja su realidad a la extensión, «convirtiendo al vacío en algo y lo que no era en lo que es», es una expansión que sucede a la concentración; ahí están las dos fases de inspiración y expiración de las que se habla tan a menudo en la doctrina hindú, correspon diendo la segunda a la producción del mundo manifestado; a este respecto, también hay que destacar la analogía que existe con el movimiento del corazón y la circulación de la sangre en el ser vivo. Pero sigamos: «La luz (Aor) brotó del misterio del éter (Avir). El punto oculto se manifestó, es decir, la letra yod» (16). Esta letra representa jeroglíficamente el Principio y se dice que de ella se formaron todas las restantes letras del alfabeto hebreo, forma ción que, según el Sefer Yetsirá, simboliza la del mundo manifestado.(17) También se dice que el punto primordial inaprehensible, que es

el Uno no manifestado, forma tres que representan el Comienzo, el Medio y el Fin (18), y que estos tres puntos reunidos constituyen la letra yod, que también es el Uno manifestado (o, más exactamente, afirmado en tanto que principio de la manifestación universal) o, dicho en lenguaje teológico, Dios haciéndose «Centro del Mundo» por medio de su Verbo. «Cuando la yod fue producida, dice el Sefer Yetsirá, lo que quedó de este misterio o del Avir (éter) oculto fue Aor (luz)»; en efecto, si quitamos la yod de la palabra Avir queda Aor.

A este respecto, M. Vulliaud cita el siguiente comentario de Moisés de León: «Después de recordar que el Santo, bendito sea, incognoscible, sólo puede ser captado a través de sus atributos (middoth) por los que ha creado los mundos, (19) empecemos por la exégesis de la primera palabra de la Torá: Bereshit (20). Respecto a este misterio, algunos autores antiguos nos han enseñado que está oculto en el grado supremo, el éter puro e impalpable. Este grado es la suma total de todos los espejos posteriores (es decir, exteriores con relación a este mismo grado) (21). Estos proceden de él, por el misterio del punto, el cual, él mismo, es un grado oculto que emana del misterio del éter puro y misterioso (22). El primer grado, que está totalmente oculto (es decir, no manifestado), no puede ser captado (23). Asimismo, el misterio del punto supremo aunque esté profundamente escondido (24), puede ser captado por el misterio del Palacio interior. El misterio de la Corona suprema (Kether, la primera de las diez Sefirot) corresponde al del puro e inalcanzable éter (Avir). Es él la causa de todas las causas y el origen de todos los orígenes. Es en este principio, origen invisible de todas las cosas, donde nace el «punto» oculto del que todo procede, Por esto se dice en el Séfer Yetsirá: «Antes del Uno, ¿qué puedes contar?» Es decir: Antes de este punto, ¿qué puedes contar o comprender? (25). Antes de este punto no había nada salvo Ain, o sea, el misterio del éter puro o inaprehensible, así denominado (con una simple negación) a causa de su inaprehensibilidad (26). El comienzo comprensible de la existencia se encuentra en el misterio del «punto» supremo (27).Y dado que este punto es el «comienzo» de todas las cosas, se le denomina, «Pensamiento» (Mahasheba) (28). El misterio del Pensamiento creativo corresponde al «punto» oculto. Es en el Palacio inferior donde el misterio unido al «punto» oculto puede ser comprendido, ya que el puro e inasequible éter permanece siempre misterioso. El «punto» es el éter hecho aprehensible (por medio de la «concentración», punto de partida de toda

diferenciación) en el misterio del Palacio interior o Santo de los santos (29). Todo, sin excepción, primero debe ser concebido en el Pensamiento (30). Y si alguien dijera: «Ved, hay algo nuevo en el mundo», haced que se calle, ya que fue anteriormente concebido en el Pensamiento (31). El santo Palacio interior emana del «punto» oculto (por las lineas salidas de este punto siguiendo las seis direcciones del espacio). El Santo de los Santos, el quincuagésimo año (alusión al jubileo, que representa el retorno al estado primordial) (32), también se denomina Voz que emana del Pensamiento (33). Por lo tanto, todos los seres y todas las causas emanan por la fuerza del «punto» de arriba. Esto es todo por lo que se refiere a los misterios de las tres Sefirot supremas» (34).

Hemos querido citar por entero este pasaje, a pesar de su longitud, ya que, aparte de su interés, tiene, con lo que tratamos en el presente estudio, una relación mucho más directa de lo que pueda parecer a primera vista.

El simbolismo de las direcciones del espacio es el mismo que tendremos que aplicar en todo lo que viene a continuación, ya sea desde el punto de vista «macrocósmico», tal como hemos hecho anteriormente, ya sea desde el «microcósmico». La cruz de tres dimensiones constituye, según el lenguaje geométrico, un «sistema de coordenadas» al cual el espacio por entero puede ser referido; aquí, el espacio simbolizaría el conjunto de todas las posibilidades, tanto de un ser particular como de toda la Existencia universal. Este sistema está formado por tres ejes, uno vertical y los otros dos horizontales, que corresponden a tres diámetros rectangulares de una esfera indefinida y que, incluso independientemente de toda consideración as tronómica, pueden verse orientados hacia los seis puntos cardinales; en el texto de Clemente de Alejandría que antes citábamos, el arriba y el abajo corresponden, respectivamente, al Cénit y al Nadir, la derecha y la izquierda al Sur y al Norte, el delante y el detrás, al Este y al Oeste; esto puede justificarse por las indicaciones concordantes que se pueden encontrar en casi todas las tradiciones. También se puede decir que el eje vertical es el eje polar, es decir, la línea fija que une los dos polos y alrededor de la cual todo gira; por lo tanto, es el eje principal, mientras que los otros dos son sólo secundarios y relativos. De estos dos ejes horizontales, uno, el eje Norte-Sur, también se puede llamar eje solsticial, y el otro, el eje Este-Oeste, equinoccial, ello nos lleva al punto de vista astronómico, en virtud de la correspondencia que hay entre los puntos cardinales y las fases del ciclo anual, la exposición completa de esta correspondencia nos llevaría demasiado lejos y, por otro lado, aquí no tiene importancia, pero

no hay duda de que encontrará mejor su lugar en otro estudio (35).

NOTAS:

(1). Estas citas las hemos sacado, a modo de ejemplo muy característico, de un autor masónico bastante conocido, J-M Ragon (Ritual del grado de Rosacruz), pp. 25-28).

(2). Quizá sea conveniente volver a recordar aquí, aunque ya lo hayamos hecho en otras ocasiones, que es esta interpretación astronómica, siempre insuficiente en si misma y totalmente falsa cuando pretende ser exclusiva, la que ha dado lugar al nacimiento de la demasiado famosa teoría del «mito solar», inventada a finales del siglo XVIII por Dupuis y Volney, presentada de nuevo más adelante por Max Muller e incluso en nuestros días por los principales representantes de una supuesta «ciencia de las religiones», a la que nos es totalmente imposible tomar en serio.

(3). Observemos, además, que el símbolo siempre conserva su propio valor, incluso cuando se trata sin una intención consciente, tal y como ocurre, particularmente, cuando se conservan algunos símbolos incomprendidos aunque sólo sea a titulo de ornamentación.

(4). No hay que confundir «direcciones» con «dimensiones» del espacio: existen seis direcciones, pero sólo hay tres dimensiones, cada una de las cuales comporta dos direcciones diametralmente opuestas. Así pues, la cruz de la que estamos hablando tiene seis brazos, pero sólo está formada por tres rectas, cada una de las cuales es perpendicular a las otras dos; cada brazo sería, de acuerdo con el lenguaje geométrico, una «semirrecta» dirigida en un determinado sentido a partir del centro.

(5). El Rey del Mundo, cap. VII.

(6). P. VuIliaud, La Kabbale Juive, tomo 1º, pp. 215-216.

(7). Este Nombre consta de cuatro letras, yod he vav he, pero sólo hay tres distintas ya que la he se repite dos veces.

(8). Se trata de las «columnas» del árbol sefirótico: columnas del centro, de la derecha y de la izquierda; volveremos sobre esto más adelante. Por otro lado, conviene observar que el «éter» del que aquí se habla, no sólo debe entenderse como el primer elemento del mundo corporal, sino que también hay que darle un sentido superior obtenido por transposición analógica, tal como ocurre con el Akâsha de la doctrina hindú (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, III).

(9). Séfer Yetsirá, IV, 5.

(10). Sifrá di-Tseniuthá: Zohar, II, 176 b.

(11). Recordemos la sentencia bíblica: «Mil años son como un día para el Señor».

(12). Antigüedades judaicas, 1, 4

(13). Este último milenio sin duda corresponde al «reino de mil años» del que se habla en el Apocalipsis.

(14). En la tradición hindú, estas líneas están representadas por los «cabellos de Shiva».

(15). La Kabbale Juive, t. Iº, p. 247.

(16). Ibid., t. Iº, p. 217.

(17). La «formación» (Yetsirá) debe propiamente entenderse como la producción de la manifestación en estado sutil; la manifestación en estado grosero se denomina Asiá, mientras que Beriá es la manifestación informal. Ya señalamos en otra parte la exacta correspondencia que hay entre los mundos considerados por la Kábala y el Tribhuvana de la doctrina hindú (El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. V).

(18). Bajo este punto de vista, estos tres puntos pueden equipararse a los tres elementos del monosílabo Aum (Om) en el simbolismo hindú, y a los del antiguo simbolismo cristiano (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVI, 3ª ed., y El Rey del Mundo, cap. IV).

(19).Encontramos aquí el equivalente a la distinción que hace la doctrina hindú entre Brahma «no cualificado» (nirguna) y Brahma «cualificado» (saguna), es decir, entre el «Supremo» y el «No-Supremo», correspondiendo este último a Ishwara (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. I y X). Midá literalmente significa «medida» (cf. con la sánscrita mâtrâ).

(20). Es la palabra por la que comienza el libro del Génesis: «In Principio».

(21). Vemos que este grado corresponde al «grado universal» del esoterismo islámico, y es en el que se totalizan sintéticamente todos los demás grados, es decir, todos los estados de la Existencia. Esta misma doctrina también se sirve de comparaciones con el espejo y otras similares: de este modo, siguiendo una expresión que ya hemos citado en otra parte (El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. X), la Unidad; considerada en tanto que contiene en sí misma todos los aspectos de la Divinidad (Asrâr rabbâniyah o «misterios dominicales»), es decir, todos los atributos divinos, expresados por los nombres zifatiyah (ver El Rey del Mundo, cap. III), «pertenece al Absoluto (al "Santo" inalcanzable fuera de Sus atributos) la superficie reverberante de innumerables caras, que magnifica a toda criatura que se mira en ella directamente»; apenas es necesario advertir que aquí se trata precisamente de los Asrâr rabbâniyah.

(22). El grado representado por el punto, que corresponde a la Unidad, es el de Ser puro (Ishwara en la doctrina hindú).

(23). A este respecto, nos podríamos referir a lo que enseña la doctrina hindú a propósito de lo que se encuentra más allá del Ser, es decir, del estado incondicionado de Atmâ (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XV, 3ª ed. francesa, donde indicábamos las enseñanzas de las otras tradiciones).

(24). El Ser también es no manifestado, pero es el principio de toda manifestación

(25). En efecto, la unidad es el primero de todos los números; no hay nada antes de ella que pueda ser contado; aquí se toma la numeración como símbolo de un modo de conocimiento distintivo.

(26). Corresponde al Cero metafísico, o al «No Ser» de la tradición extremo-oriental, simbolizado por el «vacío» (cf. Tao te King, XI); ya hemos explicado en otra parte por qué razón las expresiones de forma

negativa son las únicas que aún parecen aplicarse a lo que está más allá del Ser (El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XV, 3ª ed.).

(27). O sea, en el Ser; principio de la Existencia, que es lo mismo que la manifestación universal, así como la unidad es el principio y el comienzo de todos los números.

(28). Puesto que todas las cosas deben ser concebidas por el pensamiento antes de realizarse exteriormente: esto debe entenderse analógicamente transfiriéndolo del orden humano al orden cósmico.

(29). El «Santo de los Santos» estaba representado por la parte más interior del Templo de Jerusalén, constituía el Tabernáculo (mishkán) donde se manifestaba la Shekiná, es decir, la «presencia divina».

(30). Constituye el Verbo en tanto que Intelecto divino, el cual, según una expresión empleada por la teología cristiana, es el «lugar de los posibles».

(31). Es la «permanente actualidad» de todas las cosas en el «eterno presente».

(32). Ver El Rey del Mundo, cap. III: notaremos que 50 =72 + 1. En hebreo y en árabe, el valor numérico de la palabra kol, «todo», es 50. Cf. también las «cincuenta puertas de la Inteligencia».

(33). También se trata del Verbo, pero en tanto que Palabra divina; primero es Pensamiento en el interior (es decir, en Sí mismo), después Palabra al exterior (es decir, con relación a la Existencia universal), ya que la Palabra es la manifestación del Pensamiento; la primera palabra proferida es Iehi Aor (Fiat Lux), en el Génesis.

(34). Citado en La Kabbale juive, t. Iº, pp. 403-406.

(35). A modo de concordancia, también podemos observar la alusión que hace San Pablo al simbolismo de las direcciones o de las dimensiones del espacio, cuando habla de la «amplitud, longitud, anchura y profundidad del amor de Jesucristo» (Epístola a los Efesios, III, 18). Aquí encontramos que sólo se distinguen cuatro términos en lugar de seis: los dos primeros corresponden, respectivamente, a los dos ojos horizontales, tomándose cada uno en su totalidad; los dos últimos corresponden a las mitades superior e inferior del eje vertical., El que la distinción se haga de esta manera, en lo que concierne a las dos mitades del eje vertical, se debe a que se refieren a dos gunas diferentes, o incluso opuestos en cierto sentido; por el contrario, los dos ejes horizontales, se refieren a un único y mismo guna, tal y como veremos en el capítulo siguiente.

Capítulo V: LA TEORÍA HINDÚ DE LOS TRES GUNAS

Antes de ir más lejos, hemos de recordar, a propósito de lo que se acaba de decir, las indicaciones que ya dimos en otra parte sobre la teoría hindú de los tres gunas; (1) no intentamos tratar esta teoría por completo, sino sólo ofrecer una idea de conjunto en lo que se refiere a lo que estamos tratando. Estos tres gunas son cualidades o atributos esenciales, constitutivos y primordiales de los seres considerados desde sus diferentes estados de

manifestación (2): no se trata de estados, sino de condiciones generales a las que los seres se hallan sometidos, por las que en cierta forma se encuentran ligados (3) y de las que participan según proporciones indefinidamente variadas, en virtud de las cuales se encuentran jerárquicamente repartidos en el conjunto de los «tres mundos» (Tribhuvana), es decir, de todos los grados de la Existencia universal.

Los tres gunas son: sattwa, la conformidad a la esencia pura del Ser (Sat), el cual es idéntico a la luz del Conocimiento (Jnâna), simbolizado por la luminosidad de las esferas celestes, que representan los estados superiores del ser; rajas, el impulso que provoca la expansión del ser en un estado determinado, es decir, el desarrollo de aquellas de entre sus posibilidades que se sitúan en un determinado nivel de la Existencia; y, finalmente, tamas, la oscuridad, asimilada a la ignorancia (avidyâ), raíz tenebrosa del ser considerado en sus estados inferiores. Esto es así para todos los estados manifestados del ser, sean cuales sean, pero, naturalmente, también podemos considerar de forma particular estas cualidades o tendencias en relación con el estado humano: sattwa, tendencia ascendente, se refiere siempre a los estados superiores, con relación al estado particular que se haya tomado como base o punto de partida de este reparto jerárquico, y tamas, tendencia descendente, a los estados inferiores con relación a este mismo estado; en cuanto a rajas, se refiere a este estado, considerado ocupando una posición intermedia entre los estados superiores y los inferiores; así pues, está definido por una tendencia que no es ascendente ni descendente sino horizontal; en el presente caso, este estado es el «mundo del hombre» (mânava-loka), es decir, el dominio o grado ocupado por el estado individual humano en la Existencia universal. Ahora resulta fácil ver la relación que tiene todo ello con el simbolismo de la cruz, ya consideremos este símbolo desde el punto de vista metafísico o del cosmológico, y lo apliquemos en el orden «macrocósmico» o en el «microcósmico». En todo caso, podemos decir que rajas corresponde a toda la línea horizontal,

o mejor, si consideramos la cruz de tres dimensiones, al conjunto de las dos líneas que definen el plano horizontal; tamas corresponde a la parte inferior de la línea vertical, es decir, a la que está situada por debajo de este plano horizontal, y sattwa a la parte superior de esta misma línea vertical, es decir, a la que está situada por encima del plano en cuestión, el cual divide en dos hemisferios, superior e inferior, la esfera indefinida de la que hemos hablado más arriba.

En un texto del Vêda, los tres gunas se presentan convirtiéndose uno en otro, siguiendo un

orden ascendente:

«Todo era tamas (al origen de la manifestación considerada saliendo de la indiferenciación primordial del Prakriti). Él (es decir, el Supremo Brahma) ordenó un cambio, y tamas tomó el color (o sea, la naturaleza) (4) de rajas (intermediario entre la oscuridad y la luminosidad); y rajas, después de recibir una nueva orden, se revistió de la naturaleza de sattwa». Si consideramos la cruz de tres dimensiones como trazada a partir del centro de una esfera, tal como hemos hecho anteriormente y como a menudo haremos a continuación, la conversión de tamas en rajas puede representarse como describiendo la mitad inferior de esta esfera, de un polo al ecuador, y el de rajas en sattwa describiendo la mitad superior de dicha esfera, del ecuador al otro polo. El plano del ecuador, que hemos supues to horizontal, representa, por lo tanto, tal como hemos dicho, el dominio de expansión de rajas, mientras que tamas y sattwa, tienden hacia los dos polos respectivos, extremos del eje vertical (5). Finalmente, el punto desde donde se ordena la conversión de tamas en rajas y el de rajas en sattwa, es el centro mismo de la esfera, tal y como se deduce inmediatamente a la vista de las consideraciones expuestas en el capítulo precedente; (6) por otra parte, en lo que sigue, tendremos ocasión de explicar esto de forma más completa.(7)

Esto es aplicable tanto al conjunto de grados de la Existencia universal, como al de los estados de un ser cualquiera; siempre existe un perfecta correspondencia entre estos dos casos, ya que cada estado de un ser, con toda la extensión de que es susceptible (y que es indefinida), se desarrolla en un grado determinado de la Existencia. Además, podemos aplicarlo de modo más particular, especialmente en el orden cosmológico, a la esfera de los elementos; pero, como la teoría de los elementos no es el objeto de este trabajo, es preferible reservar todo aquello que le concierna para otro estudio, en el que nos proponemos tratar sobre las condiciones de la existencia corporal.

NOTAS:

(1). Ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, p. 244 (ed. francesa) y El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. IV.

(2). En efecto, los tres gunas son inherentes a la misma Prakriti, que es la «raíz» (mûla) de la manifestación universal; por otra parte, se encuentran en perfecto equilibrio dentro de su indiferenciación primordial, y toda manifestación representa una ruptura de este equilibrio.

(3). En su acepción ordinaria y literal, la palabra guna significa «cuerda»; asímismo, los términos bandha y pâsha, que propiamente significan «lazo», se aplican a todas las condiciones particulares y limitativas de la existencia (upâdhis) que definen más especialmente tal o cual estado o modo de manifestación. Sin embargo, la denominación de guna se aplica de modo más particular a la cuerda del arco; expresaría, por lo tanto, al menos bajo cierto punto de vista, la idea de «tensión» en diversos grados, y por lo tanto, por analogía, la de "cualificación"; pero, tal vez, Io que hay que ver aquí no es tanto la idea de como la de «tendencia», que además le está emparentada tal como las palabras lo indican y es la que más exactamente responde a la definición de los tres gunas.

(4). La palabra varna, que propiamente significa «color» y, generalizando, «cualidad», se emplea analógicamente para designar la naturaleza o esencia de un principio o de un ser, de ahí deriva su uso en el sentido de «casta», ya que la institución de las castas, atendiendo a su razón profunda, traduce esencialmente la diversidad de naturalezas propias de los diferentes individuos humanos (ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, 3ª parte, cap. VI). Por otro lado, en lo que concierne a los tres gunas, se encuentran representados por medio de colores simbólicos: tamas el negro, rajas el rojo y sattwa el blanco (Chândogya Upanishad, 6º Prapâthaka, 3º Khanda, shruti 1; cf. Autoridad espiritual y poder temporal, 2ª ed. francesa, pág. 53).

(5). Creemos que este simbolismo aclara y justifica suficientemente la ima gen de la «cuerda de arco» que, tal y como dijimos, se encuentra implícita en el significado del término guna.

(6). En el mundo y en cada ser, a este papel del Principio se refiere la expresión «ordenador interno» (antaryâmi): él dirige todas las cosas desde el interior, residiendo él mismo en él punto más interior, o sea, en el Centro (ver : El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIV, 3ª ed. francesa).

(7). En El Esoterismo de Dante, cap. VI, se hace una correspondencia entre este mismo texto en el que se da un esquema de la organización de los «tres mundos» y los tres gunas.

Capítulo VI: LA UNIÓN DE LOS COMPLEMENTARIOS

Hemos de examinar ahora, aunque brevemente, otro aspecto del simbolismo de la cruz que, en general, es el más conocido, pero que en principio no parece tener una relación muy directa con todo lo que hemos visto hasta aquí: nos referimos a la cruz considerada como símbolo de unión de los complementarios. Con este objeto, podemos considerar la cruz bajo su forma de dos dimensiones, como es lo más habitual; por otra parte, para volver a la forma de tres dimensiones, basta con observar que la recta horizontal única puede tomarse como la proyección de la totalidad del plano horizontal sobre el supuesto plano vertical en el que se

traza la figura. Sentado esto, la línea vertical representará el principio activo y la línea horizon tal el principio pasivo; estos dos principios también se designan, respectivamente, por analogía con el orden humano, como masculino y femenino; en su sentido más amplio, es decir, con relación a todo el conjunto de la manifestación universal, son los que la doctrina hindú denomina Purusha y Prakriti (1). No se trata de volver a tomar o desarrollar las consideraciones a las que pueden dar lugar las relaciones entre estos dos principios, sino sólo de mos trar que, a pesar de las apariencias, existe cierto vínculo entre este significado de la cruz y el que hemos llamado su significado metafísico.

Diremos enseguida, aunque después lo haremos de modo más explícito, que este vínculo resulta de la relación que existe, dentro del simbolismo metafísico de la cruz, entre el eje vertical y el plano horizontal. Debe quedar claro que conceptos como los de activo y pasivo, o sus equivalentes, sólo tienen sentido el uno con relación al otro, ya que el complementarismo es, esencialmente, una correlación entre dos términos. Siendo así, es evidente que un complementarismo como éste entre activo y pasivo, puede considerarse desde diversos grados, aunque un mismo término podría desempeñar un papel activo o pasivo según sea respecto a lo que juegue este papel; pero, en todo caso, siempre se podrá decir que en una relación de este tipo el término activo equivale, dentro de su orden, al de Purusha, y el término pasivo al de Prakriti. Ahora bien, veremos más adelante que el eje vertical que une todos los estados del ser atravesándolos por sus respectivos centros, es el lugar en que se manifiesta lo que la tradición extremo oriental denomina «Actividad del Cielo», que es precisamente la actividad «no-actuante» de Purusha, por la que se determinan en Prakriti las producciones correspondientes a todas las posibilidades de manifestación. En cuanto al plano horizontal, veremos que constituye un «plano de reflexión» representado simbólicamente como la «superficie de las aguas». Se sabe que las «Aguas» son, en todas las tradiciones, un símbolo de Prakriti o de la «pasividad universal» (2); a decir verdad, como este plano representa un determinado grado de la Existencia (y lo mismo se podría decir para cualquiera de los planos horizontales correspondientes a la multitud indefinida de estados de manifestación), no se identifica con Prakriti misma, sino que algo ya determinado por un determinado conjunto de condiciones especiales de existencia (aquellas que definen un mundo) y que hace el papel de Prakriti, en sentido relativo, a cierto nivel dentro del conjunto de la manifestación universal.

También hemos de precisar otra cuestión que se refiere directamente a la consideración del «Hombre Universal»; hemos hablado antes de éste como constituido por el conjunto «Adán-Eva», y también hemos dicho que la pareja Purusha-Prakriti, ya sea con relación a toda la manifestación o, más particularmente, con un estado determinado del ser, puede verse como equivalente al «Hombre Universal» (3). Por lo tanto, desde este punto de vista, la unión de los contrarios deberá ser considerada como si constituyese el «Andrógino» primordial del que hablan todas las tradiciones; sin extendernos más sobre esta cues tión, podemos decir que por tal entendemos que, dentro de la totalización del ser, los contrarios deben encontrarse efectivamente en equilibrio perfecto, sin que predomine el uno sobre el otro. Por otra parte, hay que observar que a este «Andrógino», en general, se le atribuye simbólicamen te la forma esférica (4), que es la menos diferenciada de todas, ya que se extiende por igual en todas direcciones, y a la que los Pitagóricos veían como la forma más perfecta y como la figura de la totalidad universal (5). Para dar la idea de totalidad, la esfera debe además, tal como ya hemos dicho, ser indefinida, como lo son los ejes que forman la cruz, que son tres diámetros rectangulares de esta esfera; en otras palabras, la esfera, constituida por la irradiación misma de su centro, nunca se cierra, al ser su irradiación indefinida y llenando el espacio por entero por medio de una serie de ondas concéntricas, cada una de las cuales reproduce las dos fases de concentración y de expansión de la vibración inicial. (6) Además, estas dos fases son ellas mismas una expresión del complementarismo (7). Si, saliendo de las condiciones especiales inherentes a su manifestación (en modo sucesivo), se las considera simultáneamente, se equilibran una a otra, de tal modo que su reunión equivale en realidad a la inmutabilidad principial, así como la suma de los desequilibrios parciales por los que se realiza toda manifestación constituye siempre y de modo invariable el equilibrio total.
Finalmente, también es bastante importante la siguiente observación: acabamos de decir que los términos activo y pasivo expresan sólo una relación y pueden ser aplicados a diversos grados; de ello resulta que, si consideramos la cruz de tres dimensiones, en la que el eje vertical y el plano horizontal se encuentran en esta relación de activo y pasivo, también podremos examinar además la misma relación entre los dos ejes horizontales, o entre lo que representan cada uno de ellos. En este caso, para conservar la correspondencia simbólica

establecida al principio, podríamos, aunque ambos ejes sean horizontales, decir que uno de ellos, excluyendo el que juega el papel activo, es relativamente vertical respecto al otro. Por ejemplo, si observásemos estos dos ejes como si fuesen respectivamente el eje solsticial y el eje equinoccial, tal y como hemos dicho antes, de acuerdo con el simbolismo del ciclo anual, podríamos decir que el eje solsticial es relativamente vertical respecto al eje equinoccial, de tal forma que en el plano horizontal juega analógicamente el papel de eje polar (eje Norte-Sur), el eje equinoccial sería entonces el eje ecuatorial (eje Este-Oeste) (8). La cruz horizontal reproduce así, en su plano, relaciones análogas a las expresadas por la cruz vertical; volviendo al simbolismo metafísico, que es el que aquí nos interesa esencialmente, podemos añadir que la integración del estado humano, representado por la cruz horizontal, es, en el orden de existencia al que se refiere, una imagen de la totalización misma del ser, representada por la cruz vertical (9).

NOTAS:

(1). Ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. IV.

(2). Ver ibid., cap. IV.

(3). Ibid., cap. LV.

(4). A este respecto, conocemos el discurso que Platón, en el Banquete, pone en boca de Aristófanes, cuyo valor simbólico cometen el error de ignorar la mayoría de los comentadores, siendo evidente. Encontramos algo del todo similar en un determinado aspecto del simbolismo del yin-yang extremo oriental, del que trataremos más adelante.

(5). De entre todas las líneas de igual longitud, la circunferencia es la que encierra una superficie máxima; asimismo, de entre todos los cuerpos de igual superficie, la esfera es el que contiene un volumen máximo; desde un punto de vista matemático, ésta es la razón por la que a dichas figuras se las considera como las más perfectas. Leibnitz se inspiró en esta idea en su concepto del «mejor de los mundos», al que definió como aquel de entre la multitud indefinida de todos los mundos posibles que encierra más ser o

realidad positiva; pero, tal como ya lo indicamos, la aplicación que él hace de éste carece de todo alcance metafísico verdadero.

(6). Esta forma esférica luminosa, indefinida y no cerrada, con sus alternancias de concentración y expansión (sucesivas desde el punto de vista de la manifestación, pero, en realidad, simultáneas en el «eterno presente»), es, en el esoterismo islámico la forma de la Rûh muhammadiyah; es ésta la forma total del «Hombre Universal» que Dios ordenó a los ángeles adorar, tal como hemos dicho más arriba; la percepción de esta forma es uno de los grados de la iniciación islámica.

(7). Ya indicamos más arriba que esto se expresa en la tradición hindú por el simbolismo de la palabra Hamsa. También encontramos en algunos textos tántricos la palabra aha simbolizada por la unión de Shiva y Shakti, representados estos dos por la primera y última letras del alfabeto sánscrito (también, en la partícula hebraica eth, la álef y la thau representan la «esencia» y la «substancia» de un ser).

(8). Esta observación se puede aplicar de modo particular al simbolismo de la esvástica, del que hablaremos más adelante.

(9). A propósito de! complementarismo, indicaremos además que, en el simbolismo del alfabeto árabe, las dos primeras letras alif y be están consideradas respectivamente como activa o masculina la primera y como pasiva o femenina la segunda; la forma de la primera es vertical y la de la segunda horizontal, por lo que su unión forma una cruz. Por otro lado, los valores numéricos de estas letras son, respectivamente, 1 y 2, lo que concuerda con el simbolismo numérico pitagórico, según el cual la «mónada» es masculina y la «díada» femenina; la misma concordancia se vuelve a encontrar en otras tradiciones, por ejemplo, en la tradición extremo-oriental, en la que dentro de las figuras de los kua o «trigramas» de Fo-hi, el yang, principio masculino, está representado por un trazo entero y, el yin, principio femenino, por un trazo partido (o, mejor dicho, interrumpido en el centro); estos símbolos, llamados las «dos determinaciones», evocan, respectivamente, la idea de unidad y la de dualidad; es evidente que todo ello, como en el mismo Pitagorismo, debe entenderse en sentido distinto al del simple sistema de «numeración» que Leibnitz había creído encontrar (ver Oriente y Occidente, 2ª ed. fr. pp. 64-70). De manera general, según el I Ching, los números impares corresponden al yang y los números pares al yin; parece que la idea pitagórica de lo par y lo impar también se encuentra en lo que Platón denomina lo «mismo» y lo «otro»,

que corresponden respectivamente a la unidad y a la dualidad, por lo demás considerados exclusivamente en el mundo manifestado. En la numeración china, la cruz representa el número 10 (la cifra romana X tampoco es otra cosa que la cruz dispuesta de otra manera); en esto podemos encontrar

una alusión a la relación existente entre el denario y el cuaternario: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, relación también figurada por la Tetraktys pitagórica. En efecto, en la correspondencia de las figuras geométricas con los números, la cruz representa el cuaternario bajo su aspecto dinámico, mientras que el cuadrado lo hace bajo su aspecto estático; la relación entre estos dos aspectos viene expresada por el problema hermético de la «cuadratura del círculo» o, de acuerdo con el simbolismo geométrico de tres dimensiones, por cierta relación existente entre la esfera y el cubo, a la que hemos tenido ocasión de aludir a propósito de las figuras del «Paraíso terrestre» y de la «Jerusalén celestial» (El Rey del Mundo, cap. XI). Para terminar, también observaremos que en el número 10, las dos cifras 1 y 0 corresponden respectivamente a lo activo y a lo pasivo, representados por el centro y la circunferencia según otro simbolismo, que también podemos relacionar con el de la cruz observando que el punto corresponde al trazo del eje vertical en el plano horizontal sobre el que se supone que está descrita la circunferencia, que representaría la expansión en este mismo plano efectuada por una de las ondas concéntricas según las cuales se realiza; el círculo con el punto en medio, figura del denario, es también el símbolo de la perfección cíclica, es decir, de la realización íntegra de las posibilidades implícitas en un estado de existencia.

Capítulo VII: LA RESOLUCIÓN DE LAS OPOSICIONES

En el capítulo precedente hemos hablado de los com plementarios y no de los contrarios; es importante no confundir estas dos nociones, tal como ocurre algunas veces, y no tomar el complementarismo por una oposición. Lo que puede llevar a confusiones a este respecto, es que a veces las mismas cosas aparecen como contrarias o como complementarias, según el punto de vista bajo el que las observamos; en este caso, siempre podemos decir que la oposición corresponde al punto de vista inferior o más superficial, mientras que la complementariedad, en la que esta oposición se encuentra en cierta forma conciliada y

resuelta, por esto mismo corresponde al punto de vista más elevado o profundo, tal como explicamos en otra parte (1). En efecto, la unidad principial exige que no haya oposiciones irreductibles (2); pues, aunque bien es cierto que la oposición entre dos términos existe en las apariencias y posee una realidad relativa a un determinado nivel de existencia, esta oposición debe desaparecer como tal y resolverse armónicamente, por síntesis o integración, pasando a un nivel superior. Pretender que no es así, sería querer introducir el desequilibrio incluso en el mismo orden principial, mientras que, tal y como hemos dicho anteriormente, todos los desequilibrios que constituyen los elementos de la manifestación considerados «distintivamente» participan necesariamente en el equilibrio total, al que nada puede afectar ni destruir. El mismo complementarismo, que sigue siendo una dualidad, en un determinado grado debe borrarse ante la unidad, al neutralizarse y equilibrarse en cierto modo sus dos términos, al unirse hasta fusionarse indisolublemente en la indiferenciación primordial.

La figura de la cruz puede ayudar a comprender la diferencia que existe entre la complementariedad y la oposición: hemos visto que la vertical y la horizontal pueden considerarse representando dos términos complementarios; pero, evidentemente, no se puede decir que haya oposición entre el sentido vertical y el horizontal. Lo que en esta misma figura representa claramente la oposición son las direcciones contrarias existentes, a partir del centro, entre dos semirrectas mitades de un mismo eje,por lo que la oposición puede considerarse tanto en el sentido horizontal como en el vertical. Así se obtienen, en la cruz vertical de dos dimensiones, dos pares de términos opuestos que forman un cuaternario; lo mismo ocurre con la cruz horizontal, en la que uno de los ejes puede conside rarse como relativamente vertical, es decir, como si jugase el papel de eje vertical respecto al otro, tal como hemos explicado al final del capítulo precedente. Si reunimos ambas figuras en la de la cruz de tres dimensiones, obtenemos tres pares de términos opuestos, tal y como lo vimos anteriormente a propósito de las direcciones del espacio y de los puntos cardinales. Hay que notar que una de las oposiciones cuaternarias más conocidas, la de los elementos y cualidades sensibles que les corresponden, debe disponerse de acuerdo con la cruz horizontal; en efecto, en este caso se trata exclusivamente de la constitución del mundo corporal, que se encuentra por entero en un mismo grado de la Existencia y sólo representa una porción muy restringi da de ésta. Ocurre otro tanto cuando sólo se consideran cuatro puntos cardinales, que en este caso son los del mundo terrestre, representado simbólicamente por el plano horizontal, mientras que el Zénit y

el Nadir, opuestos según el eje vertical, corresponden a la orientación hacia los mundos superiores e inferiores, respectivamente, con relación a este mismo mundo terrestre. También hemos visto que lo mismo ocurre con la doble oposición de los solsticios y los equinoccios, pero ello se comprende fácilmente, ya que el eje vertical, que siempre permanece fijo e inmóvil mientras que todas las cosas giran alrededor de él, está, evidentemente, al margen de las vicisitudes cíclicas, a las que en cierta manera rige por su misma inmovi lidad, imagen sensible de su inmutabilidad principial. (3) Si sólo se considera la cruz horizontal, el eje vertical se encuentra representado en ella por el mismo punto central, que es donde se cruza con el plano horizontal; así, todo plano horizontal, que simboliza un estado o grado cual quiera de la Existencia, posee en este punto, que puede llamarse su centro (puesto que es el origen del sistema de coordenadas al que todo punto del plano podría ser refe rido), esta misma imagen de inmutabilidad. Si aplicamos esto, por ejemplo, a la teoría de los elementos del mundo corporal, el centro corresponderá al quinto elemento, es decir, al éter (4), que en realidad es el primero de todos ellos según el orden de producción, del que todos los otros proceden por medio de diferenciaciones sucesivas y que reúne en él todas las cualidades opuestas, características de los demás elementos, en un estado de indiferenciación y equilibrio perfecto, que corresponden en su orden a la no manifestación principial.(5)

El centro de la cruz es, por lo tanto, el punto en el que se concilian y resuelven todas las oposiciones; en este punto se establece la síntesis de todos los términos contrarios que, a decir verdad, sólo son contrarios según los puntos de vista exteriores y particulares del conocimiento en modo distintivo. Este punto central corresponde a lo que el eso terismo islámico designa como la estación divina» que es «aquella que reúne los contrastes y las antinomias» (El-maqâmul-ilahî, huwa maqâm ijtimâ ed-diddaîn) (6); a ello, la tradición extremo-oriental lo llama «Invariable Medio» (Tchung-yung), que es el lugar del equilibrio perfecto representado por el centro de la «rueda cósmica» (7), y que al mismo tiempo es también el punto en el que se refleja directamente la «Actividad del Cielo» (8). Este centro dirige todas las cosas por medio de su «actividad no actuante» (wei wu-wei) que, aunque no manifestada, o más bien porque no está manifestada, es en realidad la plenitud de la actividad, ya que se trata de la del Principio

del que derivan todas las actividades particulares; Lao-tsé lo expresa con las siguientes palabras: «El Principio es siempre no actuante y, sin embargo, todo está hecho por él» (9). El sabio perfecto, según la doctrina taoísta, es aquel que ha alcanzado el punto central y que permanece en él en unión indisoluble con el Principio, participando de su inmutabilidad e imitando su «actividad no actuante». «Aquel que ha llegado al máximo del vacío, dice Lao-tsé, estará fijado sólidamente en el reposo. Volver a su raíz (es decir, al Principio, a la vez origen primero y fin último de todos los seres) (10), es entrar en el estado de reposo» (11). El «vacío» del que aquí se trata es el desapego completo respecto a todas las cosas manifestadas, transitorias y contingentes (12), desapego por el que el ser escapa a las vicisitudes del «curso de las formas», a la alternancia de los estados de «vida» y «muerte», de «condensación» y «disipación» (13), pasando de la circunferencia de la «rueda cósmica» a su centro, que él mismo es designado como «vacío (no manifestado) que une los rayos y hace de ellos una rueda» (14). «La paz en el vacío, dice Lie-tsé, es un estado indefinible; ni se agarra ni se da; llega y se establece».(15) Esta «paz en el vacío» es la «Gran Paz» del esoterismo islámico (16), llamada en árabe Es-Sakînah, designación que le identifica a la Shekiná hebraica, es decir, a la «presencia divina» en el centro del ser, representado sim bólicamente como el corazón en todas las direcciones (17); y esta "presencia divina", está, en efecto, implícita por la unión con el Principio, que no puede hacerse efectiva sino en el centro mismo del ser. "A aquel que permanece en lo no-manifestado, todos los seres se manifiestan... Unido con el Principio, gracias a él se encuentra en armonía con todos los seres. Unido al Principio, todo lo conoce por las razones generales superiores y, en consecuencia, ya no se sirve de sus diversos sentidos para conocer algo en particular y en detalle. La verdadera razón de las cosas es invisible, inalienable, indefinible e indeterminada. Solo, el espíritu restablecido en el estado de simplicidad perfecta puede alcanzarla en la contemplación profunda" (18).

Situado en el centro de la «rueda cósmica», el sabio perfecto la mueve invisiblemente (19), por su sola presencia, sin participar en su movimiento y sin tener que preocuparse por ejercer acción alguna: «Lo ideal es la indiferencia (el desapego) del hombre transcendente, que deja girar la rueda cósmica». (20) Este desapego absoluto le hace dueño de todas las cosas, ya que, habiendo superado todas las oposiciones inherentes a la multiplicidad, no puede ser afectado por nada: «Ha alcanzado la impasibilidad perfecta; la vida y la muerte le son

indiferentes por igual, el derrumbamiento del universo (manifestado) no le cau saría ninguna emoción. (21) A fuerza de escrutar ha llegado a la verdad inmutable, al conocimiento del Principio único universal. Deja que todos los seres evolucionen según sea su destino y se mantiene en el centro inmóvil de todos los destinos (22)... El signo exterior de este estado interior, es la imperturbabilidad, no la del valiente que por amor a la gloria arremete solo contra un ejército en línea de batalla, sino la del espíritu que, superior al cielo, a la tierra, a todos los seres (23), habita en un cuerpo del que no depen de (24), no atiende a las imágenes que los sentidos le elaboran, todo lo conoce por conocimiento global en su unidad inmóvil. (25) Este espíritu, absolutamente independiente, es dueño de los hombres, si quisiera convocarlos en masa, todos acudirían el día fijado; pero no quiere hacerse servir». (26)

En el punto central se encuentran superadas todas las distinciones inherentes a los puntos de vista exteriores; todas las oposiciones desaparecen y se resuelven en un perfecto equilibrio. «En el estado primordial estas distinciones no existían. Todas derivan de la diversificación de los seres (inherente a la manifestación y contingente como ésta) y de sus contactos causados por el giro universal. (27) Cesarían si cesasen la diversidad y el movimiento. De entrada, dejarían de afectar al ser que ha reducido a casi nada su yo distintivo y su movimiento particular. (28) Este ser ya no entra en conflicto con ningún ser, ya que está establecido en el infinito, borrado en el infinito. (29) Ha alcanzado y se mantiene en el punto de partida de las transformaciones, punto neutro en el que no existen con flictos. Por concentración de su naturaleza, alimentación de su espíritu vital y agrupación de sus fuerzas se ha unido al principio de todas las génesis. Al ser su naturaleza entera (totalizada sintéticamente en la unidad principial) y permanecer intacto su espíritu vital, ningún ser podría hacer mella en él». (30)

Este punto central y primordial es idéntico al «Santo Palacio» de la Kábala hebraica; en sí, no se encuentra situado en ningún lugar, ya que es absolutamente independiente del espacio, no siendo éste más que el resultado de su expansión o desarrollo indefinido en todos los sentidos y, en consecuencia, procediendo por entero de él: «Trans portémonos en espíritu fuera de este mundo de dimensiones y localizaciones y ya no existirá ninguna razón para querer situar el Principio (31)». Pero una vez que se ha realizado el espacio, el punto primordial, aunque siempre permanece «no localizado» (ya que nunca puede ser afectado o modificado por nada),

se convierte en el centro de este espacio (es decir, transponiendo este simbolismo, en el centro de toda la manifestación universal), tal como ya hemos indicado; de él parten las seis direcciones que, oponiéndose dos a dos, representan todos los contrarios, y también es a él a donde vuelven debido al movimiento alternativo de expansión y concentración, que constituye, tal y como dijimos antes, las dos fases complementarias de toda manifestación. La segunda de estas fases, el movimiento de retorno al origen, es la que indica la vía seguida por el sabio para alcanzar la unión con el Principio: la «concentración de su naturaleza» y el «agrupamiento de todas sus potencialidades», que aparecen en el texto que acabamos de citar, lo indican de la forma más clara posible; y la «simplicidad», de la que también se ha trata do, corresponde a la unidad «sin dimensiones» del punto primordial. «El hombre absolutamente simple doblega con su simplicidad a todos los seres..., de modo que nada se le opone en las seis regiones, nada le es hostil, ni el fuego ni el agua le pueden herir». (32) En efecto, se mantiene en el centro, de donde por irradiación surgen las seis direcciones y a donde vienen a neutralizarse dos a dos en el movimiento de retorno, de tal forma que en este punto único, su triple oposición cesa por completo y nada de lo que resulte o ahí se encuentre puede afectar al ser que permanece en la unidad inmutable. No oponiéndose a nada, ya nada se le puede oponer, ya que la oposición es, necesariamente, una relación recíproca, que exige la presencia de dos términos y que, en consecuencia, es incompatible con la unidad principial; y en cuanto a la hostilidad, que sólo es una continuación o manifestación exterior de la oposición, no puede existir con respecto a un ser que se encuentra fuera y más allá de toda oposición. El fuego y el agua, que corresponden al tipo de contrarios existente en el «mundo elemental», no pueden herirle, ya que, a decir verdad, para él ya no existen en tanto que contrarios, habiendo entrado, equilibrándose y neutralizándose mutuamente por la reunión de sus cualidades apa rentemente opuestas, pero en realidad complementarias, (33) en la indiferenciación del éter primordial.

Para aquel que se mantiene en el centro, todo está unificado, ya que todo lo ve en la unidad del Principio; todos los puntos de vista particulares (o, si se quiere, «particularistas») y analíticos, que no se fundamenten más que en distinciones contingentes, de las que nacen todas las divergencias de las opiniones individuales, han desaparecido para él, reabsorbidos en la síntesis total del conocimiento transcendente, de acuerdo con la verdad una e inmutable. Su punto de vista es aquel en donde esto y aquello, sí y no, todavía se encuentran no distinguidos. Este punto es el eje de la norma; es el centro inmóvil de una circunferencia en cuyo contorno

ruedan todas las contingencias, distinciones e individualidades; desde el cual sólo se ve un infinito, que no es ni esto ni aquello, ni sí ni no. Verlo todo dentro de la unidad primordial aún no diferenciada o desde una distancia tal que todo se funde en uno, constituye la verdadera inteligencia. (34) El «eje de la norma» es lo que casi todas las tradiciones llaman el «Polo», (35) es decir, tal como ya hemos explicado, el punto fijo alrede dor del cual se realizan todas las revoluciones del mundo, según la norma o ley que rige toda manifestación y no es otra cosa que la emanación directa del centro, es decir, la expresión de la «Voluntad del Cielo» en el orden cósmico. (32)

NOTAS:

(1). La Crisis del Mundo Moderno, pp. 43-44, 2ª ed. francesa.

(2). En consecuencia, todo «dualismo», ya sea de orden teológico como el atribuido a los Maniqueos, o de orden filosófico como el de Descartes, es un concepto absolutamente falso.

(3). Es el «motor inmóvil» de Aristóteles, al que en otro lugar hemos tenido que hacer frecuentes alusiones.

(4). Es la «quintaesencia» (quinta essentia) de los alquimistas, que a veces viene representada en medio de la cruz de los elementos por una estrella de cinco puntas o una flor de cinco pétalos. También se dice que el éter tiene una «quíntuple naturaleza», esto debe entenderse para el éter en sí mismo y como principio de los otros cuatro elementos,

(5). Por ello, la designación de éter es susceptible de dar lugar a transposiciones analógicas que hemos señalado más arriba; en este caso, se toma simbólicamente como una designación del estado principial mismo.

(6). Se alcanza esta «estación», o grado de realización efectiva del ser, por El-fanâ, es decir, por la «extinción» del «yo» en el retorno al «estado primordial; esta «extinción» es análoga, incluso en sentido literal, al Nirvana de la tradición hindú. Más allá de EI-fanâ se encuentra Fanâ el-fanâi, la «extinción de la

extinción», que corresponde al Parinirvâna (ver El Hombre y su devenir el Vedanta, cap. XIII, 3ª ed.). En cierto sentido, el paso de uno a otro grados se relaciona con la identificación del centro de un estado del ser con el del ser total, como explicaremos más adelante.

(7). Véase El Rey del Mundo, cap. I y IV, y El Esoterismo de Dante, 3ª ed. francesa, p. 62.

(8). El Confucianismo desarrolla la aplicación del «Invariable Medio» al orden social, mientras que su significado puramente metafísico nos lo ofrece el Taoísmo.

(9). Tao-te-king, XXXVII.

(10). La palabra Tao, literalmente «vía», que designa al Principio, está representada por un carácter ideográfico que reúne los signos de la cabeza y de los pies, que equivalen a los signos de alfa y omega de las tradiciones occidentales.

(11). Tao-te-king, XVI.

(12). Este desapego es idéntico a El-fanâ; podemos referirnos también a lo que enseña la Bhagavad-Gîtâ sobre la indiferencia respecto a los frutos de la acción indiferenciada por la cual el ser escapa al encadenamiento infinito de las consecuencias de esta acción: es la «acción sin deseo» (nishkâma karma), mientras que la «acción con deseo» (sakâma karma) es la acción realizada con vistas a sus frutos.

(13). Aristóteles, en un sentido parecido, dice «generación» y «corrupción».

(14).Tao-te-king, Xl. La forma más simple de rueda es el circulo dividido en cuatro partes iguales por una cruz; aparte de esta rueda de cuatro radios, las formas más extendidas en el simbolismo de todos los pueblos son las ruedas de seis y ocho radios; naturalmente, cada uno de estos números añade al significado general de la rueda un matiz particular La figura octogonal de los ocho kua o «trigramas» de Fo-hi, que es uno de los símbolos fundamentales de la tradición extremo oriental, equivale en ciertos aspectos a la rueda de ocho radios, así como el loto de ocho pétalos. En las antiguas tradiciones de América Central, el símbolo del mundo siempre viene representado por un círculo en el que está inscrito

una cruz.

(15). Lie-tsé, cap. II. -Citamos los textos de Lie-tsé y de Chuang-tzú según la traducción de R.P. León Wieger.

(16). También se trata de la Paz profunda de la tradición Rosacruciana.

(17). Véase El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIII, 3ª ed. francesa y El Rey del Mundo, cap.

III. -Se dice que Allâh «hace descender la Paz a los corazones de los fieles» (Huwa elladhî anzala es-Sakînata fî qulûbil-mûminin); la Kábala hebrea exactamente lo mismo: «La Shekiná lleva este nombre, dice el hebraizante Louis Cappel, porque habita (shakún) en el corazón de los fieles, cuya morada estuvo simbolizada por el Tabernáculo (mishkán), en el que Dios habita» (Critica sacra, pág. 311, edición de Amsterdam, 1689; citado por Paul Vulliaud, La Kábala Judía, t I, p. 493). Tal vez no sea necesario remarcar que el «descenso» de la «Paz» al corazón se efectúa de acuerdo con el eje vertical: ello constituye la manifestación de la «Actividad del Cielo». -Por otra parte, ver también la enseñanza de la doctrina hindú respecto a la residencia de Brahma, simbolizado por el éter, en el corazón, es decir, en el centro vital del ser humano (El hombre y su devenir según el Vedanta, c. III).

(18). Lie-tsé, cap. IV -Aquí se encuentra toda la diferencia que separa el conocimiento transcendente del sabio del saber ordinario o «profano»; las alusiones a la «simplicidad», expresión de la unificación de todas las potencialidades del ser y considerada como una característica del «estado primordial», son frecuentes en el Taoísmo. Asimismo, en la tradición hindú, el estado de «infancia» (bâlya), en sentido espiritual, se considera como una condición previa para la adquisición del conocimiento por excelencia (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIII, 3ª ed. francesa). A este respecto, podemos recordar unas palabras parecidas que se encuentran en el Evangelio: «El que no reciba el Reino de los Cielos como un niño, no entrará en él» (San Lucas, XVIII, 17); «Mientras que habéis escondido estas cosas a los sabios y a los prudentes, las habéis revelado a los simples y a los pequeños» (San Mateo, XI, 25; San Lucas, X, 21). El punto central, por el que se establece la comunicación con los estados superiores o «celestes», es la «puerta estrecha» del simbolismo evangélico; los «ricos» que no pueden pasar por ella, son los seres apegados a la multiplicidad y que, en consecuencia, son incapaces de elevarse del conocimiento distintivo al conocimiento unificado. La «pobreza espiritual», el desapego

respecto a la manifestación, aparece aquí como otro símbolo equivalente al de la «infancia»: «Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos» (San Mateo, V, 2). Esta «pobreza» (en árabe El-faqru), también juega un papel importante en el esoterismo islámico; aparte de lo que acabamos de decir, implica además la dependencia completa del ser, en todo lo que es, con

respecto al Principio «fuera del cual no hay nada, absolutamente nada que exista» (Mohyiddin ibn Arabî, Risâlatul-Ahadiyah).

(19). Esta misma idea es expresada en la tradición hindú con el término Chakravartî, literalmente «aquel que hace girar la rueda» (ver El Rey del Mundo, cap. II y El Esoterismo de Dante, 3ª ed., p. 55).

(20). Chuang-tzú, cap. I.; Cf. El Rey del Mundo, cap. IX.

(21). A pesar de la aparente similitud de algunas expresiones, esta «impasibilidad» es algo completamente distinto a lo que por ésta entendían los estoicos, para los que sólo se trataba de un concepto «moral» y que, por otra parte, no parece que haya ido más allá de ser una concepción teórica.

(22). De acuerdo con el comentario tradicional de Chuang-Tzú sobre el I Ching, «la palabra "destino" designa la verdadera razón de ser de las cosas»; el «centro de todos los destinos» es, pues, el Principio, en tanto que todos los seres tienen en él su razón suficiente.

(23). En efecto, el Principio o «centro» existe antes que toda distinción, incluida la que hay entre «Cielo» (Tien), y «Tierra» (Ti), que representa la primera dualidad, siendo estos dos términos equivalentes, respectivamente, a Purusha y Prakriti.

(24). Es el estado de jîvan-mukta (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XXIII, 3ª ed. francesa).

(25). Cf. la condición de Prâjna en la doctrina hindú (ibid., cap. XIV).

(26). Chuang-tzú, cap. V. -La independencia de aquel que, liberado de todas las cosas contingentes, ha alcanzado el conocimiento de la verdad inmutable, también es afirmada en el Evangelio: «Conoceréis la verdad, y la verdad os volverá libres» (San Juan, VIII, 32); por otra parte también se podría establecer una relación entre lo precedente y la siguiente frase del Evangelio:
«Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás os será dado por añadidura» (San Mateo, VII, 33; San Lucas, XII, 31). Hay que recordar, al respecto, la estrecha relación que existe entre la idea de

justicia y las de equilibrio y armonía; también ya hemos indicado en otra parte la relación que une la justicia y la paz (El Rey del Mundo, cap. I y IV; Autoridad espiritual y poder temporal, cap. VIII).

(27). Es decir, debido a la rotación de la rueda cósmica alrededor de su eje.

(28). Esta reducción del «yo distinto», que finalmente desaparece reabsorbiéndose en un punto único, lo mismo que el «vacío» del que hemos hablado antes; también corresponde al El-fanâ de la tradición islámica. Por lo demás, es evidente, de acuerdo con el simbolismo de la rueda, que el «movimiento» de un ser es tanto más reducido cuanto más cerca está del centro.

(29). La primera de estas dos expresiones se refiere a la «personalidad» y la segunda a la «individualidad».

(30). Chuang-tzú, cap. XIX. La última frase también se refiere a las condiciones del «estado primordial»; es lo que la tradición judeocristiana designa como la inmortalidad del hombre antes de la «caída», inmortalidad recuperada por aquel que, vuelto al «Centro del Mundo» se alimenta del «Árbol de la Vida»

(31). Id., cap. XXII.

(32). Lie-tsé. cap. II.

(33). El fuego y el agua, considerados bajo el aspecto del complementarismo, no de la oposición, son una de las expresiones de los dos principios, activo y pasivo, en el dominio de la manifestación corporal o sensible; las consideraciones que se refieren a este punto de vista han sido especialmente desarrolladas el hermetismo.

(34). Chuang-tzú, cap. II.

(35). Hemos estudiado particularmente este simbolismo en El Rey del Mundo. -En la tradición extremo oriental, la «Gran Unidad» (Tai-i) se representa residiendo en la estrella polar, llamada Tien-ki, es decir, literalmente, «cielo».

(36). La «Rectitud» (Te), cuyo nombre evoca la idea de línea recta y, más particularmente, la de «Eje del Mundo», corresponde en la doctrina de Lao-tsé a lo que podríamos denominar una «especificación» de la «Vía» (Tao) con relación a un ser o a un estado de existencia determinado: es la dirección que este ser debe seguir para tener una existencia que esté de acuerdo con la «Vía» o, en otros términos, en

conformidad con el Principio (dirección tomada en sentido ascendente, mientras que esta misma dirección en sentido descendente, sería aquella según la cual se ejerce la «Actividad del Cielo». Esto puede relacionarse con lo que indicábamos (El Rey del Mundo, cap. VIII) a propósito de la orientación ritual, de la que también hablaremos un poco más adelante.

Capítulo VIII: LA GUERRA Y LA PAZ

Lo que acabamos de decir sobre la «paz», que reside en el punto central, nos conduce, aunque pueda parecer una digresión, a hablar un poco de otro simbolismo: el de la guerra, al que ya hemos aludido en otros lugares (1). Este simbolismo se encuentra claramente en el Bhagavad-Gîtâ: la batalla de la que trata el libro representa la acción de forma general, pero de un modo apropiado a la naturaleza y a la función de los Kshatriyas que es a quienes se dirige especialmente (2). El campo de batalla (kshetra) es el dominio de la acción, en el cual el

individuo desarrolla sus posibilidades, dominio de la acción, en el que el individuo desarrolla sus posibilidades y que se encuentra representado por el plano horizontal en el simbolismo geométrico; aquí se trata del estado humano, pero esta misma representación podría aplicarse a cualquier otro estado de manifestación, igualmente sometido, si no a la acción propiamente dicha, al menos al cambio y la multiplicidad. Este concepto no se encuentra tan sólo en la doctrina hindú, sino también en la doctrina islámica, ya que es exactamente éste el sentido real de la «guerra santa» (jihâd); su aplicación social y exterior es sólo secundaria, esto lo demuestra el hecho de que constituya la «pequeña guerra santa» (El-jihâdul-azghar), mientras que la «gran guerra santa» (El-jihâdul-akbar) es de orden puramente interior y espiritual. (3)

Se puede decir que la razón de ser esencial de la guerra, bajo cualquier punto de vista y en cualquier dominio que se considere, es la de acabar con un desorden y restablecer el orden; en otros términos, ello constituye la unificación de una multiplicidad, a través de los medios pertenecientes a esta misma multiplicidad; es en este sentido, y sólo en éste, que la guerra puede considerarse como legítima. Por otra parte, en cierto sentido, el desorden es inherente a toda manifestación por sí misma, ya que la manifestación, fuera de su principio en tanto que multiplicidad no unificada, no es más que una serie indefinida de rupturas del equilibrio. La guerra, entendida tal como lo acabamos de hacer y no limitada a un sentido exclusivamente humano, representa el proceso cósmico de reintegración de lo manifestado a la unidad principial; por esto, desde el punto de vista de la manifestación misma, esta reintegración aparece como una destrucción, tal como se ve muy claramente por algunos aspectos del simbolismo de Shiva en la doctrina hindú. Si se dice que la guerra es también un desorden, ello es verdad bajo cierto aspecto, pero es necesario que así sea puesto que ella se realiza en el mundo de la manifestación y la multiplicidad; pero se trata de un desorden destinado a compensar otro desorden; de acuerdo con la enseñanza de la tradición extremo-oriental que hemos recordado anteriormente, la misma suma de todos los desórdenes o desequi librios constituye el orden total. El orden sólo aparece si nos elevamos por encima de la multiplicidad, si dejamos de considerar cada cosa aislada y «distintivamente» para considerar todas lascosas en la unidad. Éste es el punto de vista de la realidad, ya que la multiplicidad, que se encuentra fuera del principio único, sólo tiene una existencia ilusoria; pero esta ilusión, junto con el desorden que le es inherente, subsiste para todo ser en tanto que no ha alcanzado, de

forma plenamente efectiva (y no como simple concepción teórica, el punto de vista de la «unicidad de la Existencia» (Wahdatul-wujûd) en todos los modos y grados de la manifestación universal.

Según lo que acabamos de decir, el objetivo mismo de la guerra es el establecimiento de la paz, ya que la paz, incluso en su sentido más ordinario, no es otra cosa que el orden, el equilibrio o la armonía, siendo estos tres términos casi sinónimos y designando, bajo aspectos que difieren muy poco, el reflejo de la unidad en la misma multiplicidad cuando referimos ésta a su principio. En efecto, en este caso, la multiplicidad no es verdaderamente destruida, sino que es «transformada»; cuando todas las cosas son llevadas a la unidad, ésta aparece en todas las cosas, las cuales, lejos de dejar de existir, adquieren por el contrario la plenitud de la realidad.
Es así como se unen indivisiblemente los dos puntos de vista complementarios de «la unidad en la multiplicidad y de la multiplicidad en la unidad» (El-wahdatu fîl-kuthrati wal-kuthratu fîlwahdati), en el punto central de toda manifestación, que es el «lugar divino» o la «estación divina» (EI-maqâmul-ilahî) del que ya hemos hablado antes. Tal como hemos dicho, para el que ha alcanzado este punto ya no existen contrarios ni, por tanto, desorden; es el lugar del orden, del equilibrio, de la armonía o de la paz, mientras que fuera de este lugar, y para el que se dirige hacia él sin haberlo alcanzado, se trata del estado de guerra tal como y lo hemos definido, ya que las oposiciones, en las que reside el desorden, no han sido definitivamente superadas.
En un sentido exterior y social, la guerra legítima, dirigida contra los que alteran el orden y con el objetivo de reconducirles hacia él, constituye esencialmente una función de «justicia», en suma, una función equilibradora (4), sean cuales fueren las apariencias secundarias y transitorias; pero esto es sólo la «pequeña guerra santa», que no es más que una imagen de la otra, de la «gran guerra santa». Se podría aplicar aquí lo que ya hemos dicho en repetidas ocasiones, e incluso al principio del presente estudio, respecto al valor simbólico de los hechos históricos, los cuales pueden considerarse como representativos, a su modo, de realidades de un orden superior.

La «gran guerra santa» es la lucha del hombre contra los enemigos que en sí mismo conlleva, es decir, contra todos los elementos que en él son contrarios al orden y a la unidad. Por lo demás, no se trata de aniquilar estos elementos que, al igual que todo lo que existe, tienen su razón de ser y su lugar en el conjunto; se trata, más bien, tal como acabamos de decir, de «transformarlos» reconduciéndoles a la unidad y, en cierta manera, reabsorbién dolos en ella. Ante todo y constantemente, el hombre debe tender a realizar la unidad en sí mismo, en todo lo que le constituye, de acuerdo con todas las modalidades de su manifestación humana: unidad de pensamiento, unidad de acción y, lo que quizás es más difícil, unidad entre el pensamiento y la acción. También es importante señalar que, en lo que concierne a la acción, lo esencialmente válido es la intención (niyyah), ya que es lo único que depende por completo del mismo hombre, sin que la afecten o modifiquen las contingencias exteriores tal como siempre ocurre con los resultados de la acción. La unidad en la intención y la tendencia constante hacia el centro invariable e inmutable (5) se representan simbólicamente por la orientación ritual (quiblah), al ser los centros espirituales terrestres como las imágenes visibles del verdadero y único centro de toda manifestación que, además, tal como hemos explicado, tiene su reflejo directo en todos los mundos, en el punto central de cada uno de ellos y también en todos los seres, donde este punto central se designa en forma figurada como el corazón, en razón de su correspondencia efectiva con éste dentro del organismo corporal.

Para el que llega a realizar perfectamente la unidad en sí mismo, ya ha cesado toda oposición y, por lo mismo, todo estado de guerra, pues sólo queda el orden absoluto, de acuerdo con el punto de vista total que se encuentra más allá de todos los puntos de vista particulares. Tal y como hemos dicho, en lo sucesivo nada puede perjudicar a un ser como éste, pues ya no hay enemigos para él, ni en él ni fuera de él; realizada la unidad adentro, también lo es simultáneamente afuera, o, más bien, ya no hay dentro y fuera; ésta también es una de las oposiciones que para él desaparecen a partir de este momento (6). Establecido defi nitivamente en el centro de todas las cosas, «en él mismo está su propia ley» (7), pues su voluntad es una con el Querer universal (la «Voluntad del Cielo» de la tradición de Extremo-Oriente, que se manifiesta efectivamente en el punto mismo donde reside este ser); ha obtenido la «Gran Paz», que verdaderamente es, tal como dijimos antes, la «presencia divina» (Es-Sakînah, la inmanencia de la Divinidad en este punto que es el «Centro del Mundo»; encontrándose

identificado, a causa de su propia unificación, con la misma unidad principial, desea la unidad en todas las cosas y que todas las cosas estén en la unidad, en la absoluta simultaneidad del «eterno presente».

NOTAS:

(1). El Rey del Mundo, cap. X, y Autoridad espiritual y poder temporal, cap. III y VIII.

(2). Krishna y Arjuna, que representan el «Sí mismo» y el «yo», o la «personalidad» y la «individualidad», Atmâ incondicionado y jîvatma, están montados sobre un mismo carro, que es el «vehículo» del ser considerado en su estado de manifestación; mientras que Arjuna combate, Krishna conduce el carro sin combatir, es decir, sin estar envuelto en la acción. También se encuen tran otros símbolos con el mismo significado en varios textos de los Upanishad: los «dos pájaros que habitan en un mismo árbol» (Mundaka Upanishad, 3er Mundaka, Iº Khanda, shruti, 1; Shwêtâshwatara Upanishad, 4º Adhyâya, shruti 6), y también los «dos que entraron en la caverna» (Katha Upanishad, ler Adhyâya, 3er Vallî, shruti 1); la «caverna» no es otra cosa que la cavidad del corazón, que precisamente representa el lugar de la unión de lo individual con lo Universal, o del «yo» con el «Sí mismo» (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. III). -El-Hallâj dice en el mismo sentido: «Somos dos espíritus juntos en un mismo cuerpo» (nahnu ruhâni halalnâ badana).

(3). Ello se apoya sobre un hadith del Profeta, quien al volver de una expedición. dijo: «Volvernos de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa» (rajanâ min el- jihâdil- azghar ilâ el-jihâdil-akbar).

(4). Ver El Rey del Mundo, cap. VI.

(5). Ver lo que dijimos sobre la «recta intención» y la «buena voluntad» (El Rey del Mundo, cap. III y VIII).

(6). Según la tradición hindú, esto correspondería al tercer ojo de Shiva, que representa el «sentido de la eternidad», cuya posesión efectiva se encuentra esencialmente implicada en la restauración del «estado

primordial» (ver El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XX, 3! Ed. francesa y El Rey del Mundo, cap. V y VII).

(7). Esta expresión está sacada del esoterismo islámico; en el mismo senti do, la tradición hindú habla del ser que ha alcanzado este estado como de un swêchchhâchârî, es decir, «que realiza su propia voluntad».

Capítulo IX: EL ÁRBOL DEL MEDIO

Otro aspecto del simbolismo de la cruz es el que la identifica con lo que las distintas tradicionesdesignan como el «Árbol del Medio» o por cualquier otro término equivalente; en otra parte,

vimos que este árbol es uno de los numerosos símbolos del «Eje del Mundo» (1). Por lo que la

línea vertical de la cruz, representación de este eje, es lo que aquí consideraremos

principalmente: constituye el tronco del árbol, mientras que la línea horizontal (o las dos líneas

horizontales para la cruz de tres dimensiones) forma sus brazos. Este árbol se alza en el centro

del mundo, o más bien de un mundo, es decir, en el dominio en el que se desarrolla un estado de existencia, como el estado humano, que es el que se considera más a menudo en un casosemejante. En particular, dentro del simbolismo bíblico, es el «Árbol de la Vida», plantado en medio del «Paraíso terrenal», el que representa el centro de nuestro mundo, tal como lo hemos explicado en otras ocasiones (2). Aunque aquí no tengamos la intención de extendernos sobre todas las cuestiones relativas al simbolismo del árbol, que requerirían un estudio especial hay, sin embargo, algunos puntos que no creemos sea inútil explicar.

En el Paraíso, no se encontraba tan sólo el «Árbol de la Vida»; también había otro que juega unpapel no menos importante e incluso, generalmente más conocido: el «Árbol de la Ciencia del bien y del mal» (3). Las relaciones existentes entre estos dos árboles son muy misteriosas: el relato bíblico, inmediatamente después de designar al «Arbol de la Vida» diciendo que seencuentra «en medio del jardín», nombra al «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»; (4) más adelante, dice que este último también se encontraba «en medio del jardín (5); y, finalmente, Adán, después de comer el fruto del «Árbol de la Ciencia», sólo tenía que «tender su mano» para coger también el fruto del «Árbol de la Vida». (6) En el segundo de estos tres pasajes, la prohibición hecha por Dios sólo se refiere al «árbol que está en medio del jardín», sin especificar; pero, volviendo al otro pasaje donde se enuncia esta prohibición, vemos que setrata, evidentemente, del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal». (7) Sin duda, se debe al lazo que la proximidad entre estos dos árboles establece, el que se encuentren estrechamente unidos en el simbolismo, esto es así hasta tal punto que algunos árboles emblemáticos presentan rasgos que evocan tanto a uno como a otro; pero nos queda por explicar en qué consiste en realidad este lazo.

Tal como su nombre indica, la naturaleza del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal» se caracteriza por su dualidad, ya que en esta designación encontramos dos términos que son, no ya complementarios, sino verdaderamente opuestos, y de los que se puede decir que toda su razón de ser reside en esta oposición, pues, cuando es superada, ya no se puede hablar debien ni de mal; no puede ocurrir lo mismo con el «Árbol de la Vida», cuya función de «Eje del Mundo» implica, por el contrario, esencialmente, la unidad. Por lo tanto, cuando encontra mos en un árbol emblemático una imagen de la dualidad, parece correcto ver en ello una alusión al «Árbol de la Ciencia», mientras que, desde otros puntos de vista, el símbolo considerado sería incontestablemente una representación del «Arbol de la Vida». Así ocurre, por ejemplo, con el

«árbol sefirótico» de la Kábala hebraica, al que se designa como «Árbol de la Vida», en el que,

sin embargo, la «columna de la derecha» y la «columna de la izquierda» ofrecen una imagen

de la dualidad; pero entre las dos se encuentra la «columna del medio», donde se equilibran lasdos tendencias opuestas y donde se vuelve a encontrar la unidad verdadera del «Árbol de la

Vida». (8)

La naturaleza dual del «Árbol de la Ciencia» no se manifiesta a Adán hasta el momento mismo

de la «caída», ya que es en este momento cuando se vuelve «conocedor del bien y del mal».

(9) También es en este momento cuando se aleja del centro, que es el lugar de la unidadprimera a la que corresponde el «Árbol de la Vida»; y es precisamente «para guardar el caminoque lleva al Árbol de la Vida» que los Querubim (los «tetramorfos», que en ellos sintetizan el

cuaternario de los poderes elementales), con espada llameante, han sido puestos a la entrada

del Edén. (10) Este centro se ha vuelto inaccesible para el hombre caído al haber perdido el

«sentido de la eternidad», que también es el «sentido de la unidad» (11);volver al centro, por larestauración del «estado primordial», y alcanzar el «Árbol de la Vida», es recuperar este

«sentido de la eternidad».

Por otro lado, se sabe que la misma cruz del Cristo se identifica simbólicamente con el «Árbol

de la Vida» (lignum vitae), lo cual es fácil de comprender; pero, según una «leyenda de laCruz» que circulaba en la Edad Media, la cruz se habría hecho de madera del «Árbol de la

Ciencia», de tal forma que éste después de haber sido el instrumento de la «caída» también se

convertiría en el instrumento de la «redención». Aquí vemos expresarse la conexión que hay

entre las ideas de «caída» y «redención», que en cierta forma son inversas una a otra, lo que

podría entenderse como una alusión al restablecimiento del orden pri mordial; (12) en estenuevo papel, se podría asimilar el «Árbol de la Ciencia» al «Árbol de la Vida», ya que la

dualidad se encuentra efectivamente integrada a la unidad. (13)

Esto, a su vez, puede hacer pensar en la «serpiente de bronce» alzada por Moisés en el desierto, (14) de la que se sabe que también es un símbolo de la «redención», de modo que el asta sobre la que se encuentra equivaldría, a este respecto, a la cruz y recuerda, igualmente, al «Árbol de la Vida». (15) Sin embargo, es más habitual que se asocie la serpiente con el «Árbol de la Ciencia»; pero en este caso se la está observando bajo su aspecto maléfico, y ya hemos observado que, como muchos otros símbolos, posee dos significados opuestos. (16) No hay que confundir la serpiente que representa la vida con la que representa la muerte, la serpiente que es un símbolo del Cristo con la que es un símbolo de Satán (y esto es así incluso cuando se encuentran tan estrechamente unidas como en la curiosa representación de la «amfisbena»

o serpiente de dos cabezas); y se podría decir que la relación que existe entre estos dos aspectos contrarios presenta cierta similitud con los papeles que respectivamente desempeñanel «Árbol de la Vida» y el «Árbol de la Ciencia». (17)

Acabamos de ver que un árbol de forma ternaria, tal como el «árbol sefirótico», en cierta forma sintetiza las naturalezas del «Árbol de la Vida» y del «Arbol de la Ciencia», como si se encontrasen reunidos en uno solo, pudiéndose descomponer el ternario en la unidad y la dualidad. (18) De esta manera, en lugar de un árbol único, se tendrían tres árboles unidos porsus raíces; el del medio sería el «Árbol de la Vida» y los otros dos corresponde rían a ladualidad del «Árbol de la Ciencia». Esto se puede comparar a la representación que se hace de la cruz de Cristo entre otras dos cruces, la del buen ladrón y la del malo; ambas se encuentran situadas, respectivamente, a la derecha y a la izquierda del Cristo crucificado, tal como los elegidos y los condenados se encontrarán a la derecha y a la izquierda del Cristo triunfante en el «Juicio final»; estos dos árboles, a la vez que representan el bien y el mal, también corresponden, respecto al Cristo, a la «Misericordia» y al «Rigor», que son los atributos carac terísticos de las dos columnas laterales del «árbol sefirótico». La cruz de Cristo siempre ocupael lugar central, que pertenece propiamente al «Árbol de la Vida»; y cuan do se encuentra situada entre el sol y la luna, tal como ocurre en la mayoría de las antiguas representaciones, sigue significando lo mismo: ella es entonces verdaderamente el "Eje del Mundo" (19).

En el simbolismo chino, existe un árbol cuyas ramas están dispuestas de tal forma que sus extremos se unen dos a dos para significar la síntesis de los contrarios o la resolución de la dualidad en la unidad; y también se encuentra un árbol único cuyas ramas se dividen y se vuelven a unir asimismo por medio de sus ramas.(20) Es el proceso de la manifestación

universal: todo parte de la unidad y vuelve a la unidad en cuyo intervalo se produce la dualidad, división o diferenciación de la que resulta la fase de existencia manifestada; las ideas de unidad y dualidad se encuentran aquí reunidas tal y como lo están en las otras representaciones de las que acabamos de hablar. (21) También existen representaciones de dos árboles distintos y unidos por una sola rama (es lo que se denomina el «árbol unido»); en este caso, una pequeña rama surge de la rama común, lo que indica claramente que se trata de dos principios complementarios y del producto de su unión; y, además, este producto puede ser la manifesta ción universal surgida de la unión del «Cielo» y la «Tierra», equivalentes a Purusha y Prakriti pero dentro de la tradición de Extremo-Oriente, o, también, la acción y reacción recíprocas del yang y del yin, elementos masculino y femenino de los que proceden y participan todos los seres, y cuya reunión en equilibrio perfecto constituye (o reconstituye) al "Andrógino" primordial del que hemos hablado antes. (22)

Volvamos ahora a la representación del «Paraíso terrenal»: de su centro, es decir, del mismopie del «Árbol de la Vida», parten cuatro ríos que se dirigen hacia los cuatro puntos cardinales, con lo que trazan la cruz horizontal sobre la misma superficie del mundo terrenal, es decir, en el plano correspondiente al dominio del estado humano. Estos cuatro ríos, que podemos relacionar con el cuaternario de los elementos (23) y que surgen de una única fuente correspondiente al éter primordial, (24) dividen en cuatro partes, que pueden relacionarse con las cuatro fases de un desarrollo cíclico (25), el recinto circular del «Paraíso terrenal»; este recinto no es otro que la sección horizontal de la forma esférica universal, de la que ya hemos hablado anteriormente (26).

El «Árbol de la Vida» se vuelve a encontrar en el centro de la «Jerusalén celestial», lo que se explica fácilmente cuando se conocen las relaciones existentes entre ésta y el «Paraíso terrenal» (27): se trata de la reintegración de todas las cosas al «estado primordial», en virtud de la correspondencia que existe entre el final de un ciclo con su comienzo, tal como lo explicaremos a continuación. Hay que destacar que este árbol, de acuerdo con el simbolismo

apocalíptico, contiene doce frutos (28) que, como dijimos en otra parte, (29) son equiparables a los doce Adityas de la tradición hindú, siendo éstos las doce formas del sol que deben aparecer simultáneamente al final del ciclo, con lo que volverán a la unidad esencial de su naturaleza común, ya que son otras tantas manifestaciones de una esencia única e indivisible, Aditi, que corresponde a la esencia una del mismo «Árbol de la Vida», mientras que Diti corresponde a la esencia dual del «Árbol de la Ciencia del bien y del mal». (30) Por otra parte, en diversastradiciones, se asocia la imagen del sol a la del árbol, como si el sol fuese el fruto del «Árbol del Mundo»; abandona su árbol al principio del ciclo y al final de éste vuelve a reposar en aquél (31). Entre los ideogramas chinos, el que designa la puesta del sol lo representa reposando sobre su árbol al final del día (que es análogo al fin del ciclo); la oscuridad está representada por la imagen del sol caído a los pies del árbol. En la India, encontramos el árbol triple que sostiene tres soles, imagen de la Trimûrti, así como el árbol que tiene por fruto doce soles, que son, como acabamos de decir, los doce Adityas; en China, también se encuentra el árbol de doce soles, en relación con los doce signos del Zodíaco o con los doce meses del año como los Adityas, y, a veces, con diez que es el número de la perfección cíclica al igual que en la doctrina pitagórica. (32) De una manera general, los diferentes soles corresponden a las diferentes fases de un ciclo (33); salen de la unidad al comienzo de un ciclo y vuelven a entrar en ella al final, que coincide con el inicio de un nuevo ciclo en razón de la continuidad de todos los modos de la Existencia universal.

NOTAS:

(1). El Rey del Mundo, cap. II; sobre el «Árbol del Mundo» y sus diferentes formas, véase también El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. VIII. En el esoterismo islámico, existe un tratado de Mohyiddin ibn Arabi titulado El ArboI del Mundo (Shajaratul-Kawn).

(2). El Rey del Mundo, cap. V y IX: Autoridad espiritual y poder temporal, cap. V y VIII.

(3). Sobre el simbolismo vegetal en relación con el «Paraíso terrenal», ver El Esoterismo de Dante, cap.

IX.

(4). Génesis, II, 9.

(5). Ibid., III, 3.

(6). Ibid., III, 22.

(7). Ibid., II, 17.

(8). Sobre el «árbol sefirótico», ver El Rey del Mundo, cap. III -Asimismo, en el simbolismo medieval, los

dos lados del «árbol de los vivos y de los muertos» cuyos frutos representan respectivamente, las obrasbuenas y las malas, se asemeja de modo claro al «Árbol de la Ciencia del bien y del mal»; y, al mismotiempo, su tronco, que representa al Cristo mismo, lo identifica con el «Árbol de la Vida».

(9). Génesis, III, 22. -En cuanto «se abrieron sus ojos», Adán y Eva se cubrieron con hojas de higuera(ibid., III); esto se asemeja al hecho de que, en la tradición hindú, el «Árbol del Mundo» está representado

por la higuera, y también al papel que desempeña este mismo árbol en el Evangelio.

(10). Ibid., III, 24.

(11). Cf. El Rey del Mundo, cap. V.

(12). Este simbolismo hay que relacionarlo con lo que San Pablo dice de los dos Adán (1ª Epístola a los Corintios, XV), a lo que ya aludimos antes. Que el cráneo de Adán esté representado al pie de la cruz, de acuerdo con la leyenda de que Adán habría sido enterrado en el mismo Golghota (palabra que significa «cráneo»), no es más que otra expresión simbólica referida a lo mismo.

(13). Recordemos que la cruz en su forma ordinaria, se vuelve a encontrar en los jeroglíficos egipcios con el sentido de «salvación» (por ejemplo, en el nombre de Ptolomeo Soter). Este signo se distingue claramente de la «cruz ansada» (ankh), que expresa la idea de «vida» y que se empleó frecuentemente como símbolo por los cristianos de los primeros siglos. Nos podemos preguntar si el primero de estos jeroglíficos no tiene alguna relación con la representación del «Arbol de la vida», lo que relacionaría ambas formas diferentes de cruz, ya que su significado sería así en parte idéntico; en todo caso, entre los

conceptos de «vida» y «salvación» existe una conexión evidente.

(14). Números, XXI.

(15). El bastón de Esculapio tiene un significado similar; en el caduceo de Hermes, las dos serpientes se encuentran en oposición, lo cual se debe al doble significado del símbolo.

(16). El Rey del Mundo, cap. III.

(17). La serpiente enrollada en el árbol (o alrededor del bastón, que es su equivalente) es un símbolo que se encuentra en la mayoría de las tradiciones; más adelante veremos cual es su significado desde el punto de vista de la representación geométrica del ser y de sus estados.

(18). En un pasaje del Astrée de Honoré d'Urfé, se habla de un árbol de tres troncos, según una tradición que parece ser de origen druídico.

(19). Esta identificación de la cruz con el «Eje del Mundo» se encuentra expresamente enunciada en la divisa de los Cartujos: «Stat Crux dum volvitur orbis». Cf. el símbolo del «globo del Mundo», donde la cruz, superando el polo, también ocupa el lugar del eje (véase El Esoterismo de Dante, cap. VIII).

(20). Estas dos formas se encuentran claramente en los bajorrelieves de la época de los Han.

(21). El árbol del que estamos hablando tiene hojas trilobuladas unidas a dos ramas a la vez y, en su contorno, flores en forma de cáliz; algunos pájaros están volando alrededor o posados en el árbol. - Sobre la relación entre el simbolismo de los pájaros y el del árbol en las distintas tradiciones, ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. III, donde apuntamos diversos textos de los Upanishads y la parábola evangélica del grano de mostaza; podemos añadir, de los Escandinavos, los dos cuervos mensajeros de Odín situados encima del fresno Ygdrasil, una de las formas del «Árbol del Mundo». En el simbolismo de la Edad Media, también se encuentran unos pájaros encima del árbol Peridexion, al pie del cual se encuentra un dragón; el nombre de este árbol es una corrupción de Paradision y puede parecer extraño que se haya deformado de esta manera, como si se hubiera dejado de comprender a partir de un determinado momento.

(22). En lugar del «árbol unido», a veces se encuentran dos rocas unidas de la misma manera; por otro lado existe una estrecha relación entre el árbol y la roca, equivalente a la montaña, en tanto que símbolos

del Eje del Mundo; y, de forma más general todavía, existe un paralelismo constante entre la piedra y el árbol en la mayoría de las tradiciones.

(23). La Kábala establece una correspondencia entre estos cuatro ríos y las cuatro letras que forman la palabra PaRDeS.

(24). Esta fuente, según la tradición de los «Fieles de Amor», es la «fuente de la juventud» (fons juventutis), que siempre se representa situada al pie de un árbol; sus aguas se pueden equiparar al «brebaje de la inmortalidad» (la amrita de la tradición hindú); es, a su vez, evidente la relación que existe entre el «Árbol de la Vida» y el Haoma mazdeísta, o con el Soma védico (cf. El Rey del Mundo, cap. IV y

VI. A este respecto, recordemos también el «rocío de luz», que, según la Kábala hebrea, emana del «Árbol de la Vida», y por el cual debe operarse la resurrección de los muertos (ver ibid., cap. III); el rocío también desempeña un papel importante en el simbolismo hermético. En las tradiciones del Extremo Oriente se menciona el «árbol del dulce rocío» situado en el monte Kuenlun, que a menudo se considera un equivalente del monte Mêru y otras «montañas sagradas» (la «montaña polar» que, como el árbol, es un símbolo del «Eje del Mundo», tal como acabamos de recordar). - De acuerdo con la misma tradición de los «Fieles de Amor» (ver Luigi Valli, Il Linguaggio segreto di Dante e dei "Fedeli d'Amore"), este manantial es también la «fuente de la enseñanza», que se relaciona con la conservación de la Tradición primordial en el centro espiritual del mundo; por lo que aquí volvemos a encontrar el lazo existente entre el «estado primordial» y la «tradición primordial», que ya señalábamos a propósito del simbolismo del «Santo Grial», considerado bajo el doble aspecto de copa y libro (El Rey del Mundo, cap. V). Recordemos también la imagen, en el simbolismo cristiano, del cordero en el libro sellado con siete sellos, encima de la montaña de donde descienden los cuatro ríos (ver ibid., cap. IX), más adelante veremos la relación queexiste entre el símbolo del «Árbol de la Vida» y el del «Libro de la Vida». - En algunos pueblos de América central se encuentra otro simbolismo que puede dar pie a interesantes comparaciones: «en la intersección de dos diámetros rectangulares trazados en un círculo, sitúan el cactus sagrado, peyote o hicuri, que simboliza la «copa de la inmortalidad» y que se supone se encuentra en el centro de una esfera hueca y en el centro del mundo» (A. Rouhier, La Planta que deja los ojos maravillados. El Peyote, París, 1927, p. 154). Cf. también, en correspondencia con los cuatro ríos, las cuatro copas del sacrificio de los Rhibus en el Veda.

(25). Ver El Esoterismo de Dante, cap. VIII, donde, en relación con la figura del «anciano de Creta», que representa las cuatro edades de la humanidad, indicábamos la existencia de una relación analógica entre los cuatro ríos de los Infiernos y los del Paraíso terrenal.

(26). Ver El Rey del Mundo, cap. XI.

(27). Ibid., cap. XI. -La imagen de la «Jerusalén celestial» no es circular, sino cuadrada, al alcanzarse el equilibrio final por el ciclo considerado.

(28). Los frutos del «Árbol de la Vida» son las «manzanas de oro» del jardín de las Hespérides; el «Toisón de oro» de los Argonautas, que también se encuentra en un árbol y que está guardado por una serpiente

o dragón, es otro símbolo de la inmortalidad que el hombre debe reconquistar.

(29). Ver El Rey del Mundo, cap. IV y XI.

(30). Los Dêvas, que equivalen a los Adityas, se dice que surgen de Aditi («indivisibilidad»); de Diti («división») surgen los Daityas o Asuras. -En cierto sentido, Aditi también es la «Naturaleza primordial», llamada en árabe El-Fîtrah.

(31). Esto tiene relación con lo que dijimos en otro lado respecto a la transferencia de ciertas designaciones de las constelaciones polares a las constelaciones zodiacales y viceversa (El Rey del Mundo, cap. X). -En cierta manera, al sol se le puede llamar «hijo del Polo», de ahí la anterioridad del simbolismo «polar» respecto al simbolismo «solar».

(32). Cf., en la doctrina hindú, los diez Avatâras manifestándose en el transcurso de un Manvantara.

(33). Entre los pueblos de América central, las cuatro edades en que se divide el gran período cíclico se consideran regidas por cuatro soles diferentes, cuya designación se extrae de su correspondencia con los cuatro elementos.

Capítulo X: LA ESVÁSTICA

Una de las formas más relevantes de lo que hemos llamado cruz horizontal, es decir, la cruz trazada en el plano que representa un determinado estado de existencia, es la figura de la esvástica, que bien parece relacionarse directamente con la Tradición primordial, ya que se la encuentra entre los más diversos y alejados países, y desde las épocas más remotas; lejos de ser un símbolo exclusivamente oriental, como a veces se cree, es uno de los que están más extendidos desde Extremo Oriente a Extremo Occidente, pues incluso se encuentra entre algunos pueblos indígenas de América. (1) Es cierto que en la actualidad se conserva, sobre

todo, en la India y Asia central y oriental, y que tal vez sólo en estas regiones se conoce su significado, pero, sin embargo, en la misma Europa no ha desaparecido por completo. (2) En la Antigüedad, encontramos este signo particularmente entre los Celtas y en la Grecia prehelénica; (3) también en Occidente, fue en la Antigüedad uno de los emblemas de Cristo y perduró como tal hasta finales de la Edad Media (4).

Dijimos en otra parte que la esvástica es, esencialmente, el «signo del Polo»; (5) si la comparamos con la figura de la cruz inscrita en una circunferencia, nos daremos cuenta fácilmente de que se trata, en el fondo, de dos símbolos en cierto modo equivalentes; la rotación alrededor del centro fijo, en lugar de estar representada por el trazado de la circunferencia, en la esvástica sólo está indicada por las líneas añadidas a los extremos de los brazos de la cruz, que forman con éstos ángulos rectos; estas líneas son tan gentes a la circunferencia e indican la dirección del movimiento en los correspondientes puntos. Como la circunferencia representa el mundo manifestado, el hecho de que esté sobreentendida indica claramente que la esvástica no es una imagen del mundo, sino de la acción del Principio respecto al mundo.

Si relacionamos la esvástica con la rotación de una esfera, como la esfera celeste alrededor de su eje, se la supondrá trazada en el plano ecuatorial, y el punto central será, como ya hemos explicado, la proyección del eje perpendicular a este plano. En cuanto al sentido de la rotación indicada por la figura, su importancia es sólo secundaria y no afecta al significado general del símbolo; de hecho, se pueden encontrar las dos formas, indicando una rotación de derecha a izquierda y de izquierda a derecha, (6) y sin que ello suponga siempre la intención de indicar una oposición cualquiera entre ellas. Si bien es cierto que, en algunos países y en ciertas épocas, se han producido cismas con respecto a la tradición ortodoxa, cuyos partidarios han querido voluntariamente dar a la figura una orientación contraria a la usual en el medio del que se separaron, para afirmar su antagonismo por medio de una ma nifestación externa, ello no afecta en absoluto a su significado esencial que sigue siendo el mismo.

Por otra parte, a veces se encuentran asociadas las dos formas; en este caso podemos considerar que representan una misma rotación vista desde ambos polos a la vez; esto se

relaciona con el simbolismo muy complejo de los dos hemisferios, que no nos es posible abordar aquí (7).

Tampoco podemos pretender desarrollar todas las con sideraciones a las que puede dar lugar el simbolismo de la esvástica, las cuales, por otra parte, no se relacionan directamente con el objeto del presente estudio; pero no nos ha sido posible silenciar esta especial forma de cruz, debido a su considerable importancia desde el punto de vista tradicional; por ello, en lo que le concierne, hemos creído necesario dar al menos estas indicaciones aunque un poco escuetas, a las que nos limitaremos para no introducirnos en digresiones demasiado extensas.

NOTAS:

(1). Incluso hace bastante poco hemos apuntado una información que parecería indicar que las tradiciones de la antigua América no están tan perdidas como se ha llegado a pensar; el autor del artículo del que hemos sacado esta información no parece, por otro lado, dudar de su alcance; textualmente dice:

«En 1925, una gran mayoría de los Indios Cuna se sublevaron, mataron a los guardias que vivían en su territorio y fundaron la República Independiente de Tulé, cuya bandera es una esvástica sobre fondo naranja con ribete rojo. Esta república aún existe actualmente» (Los Indios del istmo de Panamá, por G. Grandidier: "Journal des Debats", 22 de Enero de 1929). Notemos, sobre todo, la asociación establecida entre la esvástica y el nombre de Tulé o Tula, que es una de las designaciones más antiguas del centro espiritual supremo, aplicado también más tarde a algunos centros subordinados (ver, El Rey del Mundo, cap. X).

(2). En Lituania y Curlandia, los campesinos aún dibujan este signo en sus casas; no hay duda de que ya no conocen su sentido y de que en él sólo ven una especie de talismán protector, pero, lo que quizás es más curioso es que le dan el nombre sánscrito de esvástica. Por otro lado, parece que el lituano es la lengua europea que más se parece al sánscrito. -No es necesario decir que dejamos totalmente de lado el uso artificial e incluso antitradicional de la esvástica por los «racistas» alemanes, quienes denominándola, de forma poco realista e incluso un poco ridícula, hakenkreuz o «cruz de ganchos», hicieron

arbitrariamente de ella un signo de antisemitismo, con el pretexto de que este emblema habría sido el de la supuesta «raza aria», siendo por el contrario, tal como acabamos de decir, un símbolo realmente universal. Señalemos, a este respecto, que el nombre de «cruz gamada» que a menudo se da a la esvástica en Occidente, a causa de su parecido con la letra griega gamma, también es erróneo; en realidad, los signos que antiguamente se llamaban gammadia eran del todo diferentes, aunque de hecho, algunas veces, se encontraban más o menos estrechamente asociados a la esvástica en los primeros siglos del Cristianismo. Uno de estos signos, también llamado «cruz del Verbo», está formado por cuatro gammas cuyos ángulos están orientados hacia el centro; la parte interior de la figura, con forma de cruz, representa el Cristo, y las cuatro gammas angulares, a los cuatro evangelistas; esta figura también equivale a la conocida imagen del Cristo en medio de los cuatro animales. Existe otra dispo sición en la cual una cruz central está rodeada por cuatro gammas en cuadrado (los ángulos se orientan hacia fuera en lugar de hacerlo hacia dentro); esta figura tiene el mismo significado que la precedente. Añadamos, aunque sin insistir en ello, que estos signos ponen en relación el simbolismo de la escuadra (que tiene forma de gamma) con el de la cruz.

(3). Existen diversas variantes de la esvástica, entre las que se encuentra una con los brazos en forma curvada (que parecen dos S cruzadas), así como otras formas que indican una determinada relación con diversos símbolos y de las que aquí no podemos desarrollar su significado; la más importante de estas formas es la esvástica denominada clavígera, por tener brazos formados por clavos (ver La Gran Tríada, cap. VI). Por otra parte, algunas representaciones que sólo guardan un carácter puramente decorativo, como la denominada «griega», originariamente derivan de la esvástica.

(4). Ver El Rey del Mundo, cap. II.

(5). Ibid., cap. II. -Habiendo indicado en aquella ocasión la caprichosa interpretación de los occidentales modernos, no lo volveremos a hacer aquí.

(6). En sánscrito, la palabra esvástica es la única que sirve en todos los casos para designar el símbolo en cuestión; el término sauvástica, que algunos han querido aplicar a una de las dos formas para distinguirla de la otra (que entonces sería la verdadera esvástica), en realidad sólo es un adjetivo derivado de esvástica e indica aquello que se relaciona con este símbolo o con sus significados. -En cuanto a la

misma palabra esvástica, se cree que deriva de su asti, que en sentido propio es una fórmula de «bendición» y que tiene su equivalente exacto en el ki-tôb hebraico del Génesis. En lo que se refiere a este último, el hecho de que se encuentre repetido al final de la narración de cada uno de los «días» de la creación, es bastante extraordinario si se tiene en cuenta dicha comparación: parece indicar que estos días son equiparables a otras tantas rotaciones de la esvástica o, en otros términos, a otras tantas revoluciones completas de la «rueda del mundo», revoluciones de las que resulta la sucesión de «tarde y mañana» que se enuncia a continuación (cf. también La Gran Tríada, cap. V).

(7). Existe una relación entre el símbolo de la esvástica y el de la doble espiral que también es muy importante y, por otra parte, está bastante emparentado con el yin-yang extremo-oriental, del que hablaremos más adelante.

Capítulo XI: REPRESENTACIÓN GEOMÉTRICA DE LOS GRADOS DE LA EXISTENCIA

Hasta aquí sólo hemos examinado los diversos aspectos del simbolismo de la cruz, mostrando en primer lugar su relación con su significado metafísico. Terminadas es tas consideraciones, en cierta forma preliminares, debemos ahora limitarnos a desarrollar este significado metafísico, profundizando en la medida de lo posible en el estudio del simbolismo geométrico, por el que a la vez se representan los grados de la Existencia universal y los estados de cada ser, según los dos puntos de vista que hemos denominado «macrocósmico» y «microcósmico»

Recordemos, para empezar, que cuando se considera al ser en su estado individual humano, hay que tener mucho cuidado en destacar que, en realidad, la individualidad cor poral humana es sólo una porción restringida, una simple modalidad de esta individualidad humana, y que ésta, en su integridad, es susceptible de un desarrollo indefinido, manifestándose en múltiples modalidades también indefinidas, pero cuyo conjunto sólo constituye un estado par ticular del ser situado por entero en un estado individual humano, la modalidad corporal correspondiendo al dominio de la manifestación grosera o sensible, mientras que las otras modalidades pertenecen al dominio de la manifestación sutil, tal y como ya hemos explicado en otra parte.(1)
Cada modalidad está determinada por un conjunto de condiciones que delimitan sus posibilidades; y cada una de estas condiciones, considerada aisladamente de las demás, puede extenderse más allá del dominio de esta modalidad y combinarse con otras condiciones distintas para constituir los dominios de otras modalidades, que forman parte de la misma individualidad integral. (2) Así, lo que determina una determinada modalidad no es precisamente una condición especial de existencia, sino una asociación o una combina ción de varias condiciones; para explicarnos de forma más completa sobre este punto deberíamos tomar un ejemplo, como el de las condiciones de la existencia corporal, cuya exposición detallada precisaría, tal como indicábamos previamente, todo un estudio aparte (3).
Cada uno de los dominios de que acabamos de hablar, que contiene una modalidad de un determinado individuo, puede por otra parte, desde un punto de vista general y sólo con relación a las condiciones que implica, contener modalidades similares que pertenecen a un número indefinido de otros individuos, cada uno de los cuales, por su lado, es un estado de manifestación de uno de los seres del Universo; se trata de estados y modalidades que se corresponden en todos estos seres. El conjunto de los dominios que contienen todas las modalidades de una misma individualidad, dominios que, como hemos dicho, son un nú mero indefinido, y cada uno de ellos a su vez es también de extensión indefinida, este conjunto, decimos, constituye un grado de la Existencia universal la cual, en su integridad, contiene un número indefinido de individuos. En todo ello, se entiende que suponemos un grado de la Existencia que comporta un estado individual, desde el momento en que tomamos el estado humano como prototipo; pero todo lo que se refiere a las modalidades múltiples es igual de cierto en cualquier estado, individual o no indivi dual, ya que la condición individual sólo puede aportar limitaciones restrictivas, sin que por ello dejen de ser indefinidas las posibilidades que

ella incluye.(4)

De acuerdo con lo que ya hemos dicho, podemos re presentar un grado de la Existencia por un plano horizontal que se extiende indefinidamente en dos dimensiones, que corresponden a las dos series indefinidas que ahora vamos a considerar; por una parte, la de los individuos, que se puede representar por el conjunto de rectas del plano paralelas a una de sus dimensiones, definida, si se quiere, por la intersección de este plano horizontal con un plano frontal; (5) y, por otra parte, la de los dominios particulares de las diferentes modalidades de individuos, que en este caso se representará por el conjunto de rectas del plano horizontal perpendiculares a la dirección precedente, es decir, paralelas al eje visual o anteroposterior, cuya dirección define la otra dimensión. (6) Cada una de estas dos categorías comprende un número indefinido de rectas paralelas entre sí y de longitud indefinida; cada punto del plano se determinará por la intersección de dos rectas pertenecientes, respectivamente, a estas dos categorías y, en consecuencia, representará una modalidad particular de uno de los individuos comprendidos en el grado considerado.

Cada uno de los grados de la Existencia universal, que comporta un número indefinido de ellos, podrá representarse en una extensión de tres dimensiones por un plano horizontal. Acabamos de ver que la sección de un plano horizontal por un plano frontal representa un individuo o, más bien, para hablar de forma más general y susceptible de ser aplicada indistintamente a todos los grados, un determinado estado del ser, estado que puede ser individual o no individual, según las condiciones del grado de la Existen cia al que pertenezca. Ahora podemos ver un plano frontal como si representase a un ser en su totalidad; este ser comprende un número indefinido de estados, que estarán representados por todas las rectas horizontales de este plano, mientras que las verticales estarán formadas por los conjuntos de modalidades que corresponden respectivamente a cada uno de estos estados. Por otra parte, en la extensión de tres dimensiones hay un número indefinido de tales planos, que representan el número indefinido de seres contenidos en el universo total.

NOTAS:

(1). El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. II, y también cap. XII y XIII, 3ª ed. -Notemos que cuando se habla de la manifestación sutil, debemos comprender en este término los estados individuales no humanos, aparte de las modalidades extracorporales del ser humano de las que aquí se trata.

(2). Hay que considerar también, y podríamos decir sobre todo, al menos en lo que concierne al estado humano, que existen modalidades que en cierta forma son extensiones resultantes de la supresión pura y simple de una o varias condiciones limitativas.

(3). Sobre estas condiciones, ver El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XXIV, 3ª ed.

(4). Recordamos que, tal y como hemos antes, un estado individual también comprende la forma entre sus condiciones determinantes, de tal modo que manifestación individual y manifestación formal son expresiones equivalentes.

(5). Para comprender correctamente estos términos sacados de la perspectiva, es necesario recordar que un plano frontal es un caso particular de plano vertical, mientras que, por el contrario, un plano horizontal es un caso particular de plano final*. Inversamente, una recta vertical es un caso particular de recta frontal y una recta final es un caso particular de recta horizontal. Recordemos también que por un punto pasa una única recta vertical y un número indefinido de rectas horizontales, pero, por el contrario, un sólo plano horizontal (que contiene todas las rectas horizontales que pasan por este mismo punto) y un número indefinido de planos verticales (todos los cuales pasan por la recta vertical, que es su intersección común, y son determinados por esta recta vertical y una de las rectas horizontales que pasan por el punto considerado).

*. En francés: plan de bout (N. del T.).

(6). En el plano horizontal, la dirección de la primera dimensión es la de las rectas frontales (o transversales) y la de la segunda, la de las rectas finales.

Capítulo XII: REPRESENTACIÓN GEOMÉTRICA DE LOS ESTADOS DEL SER

En la representación geométrica que acabamos de hacer, de tres dimensiones, cada modalidad de cualquier estado del ser sólo se encuentra indicada por un punto; pero tal modalidad también es susceptible de desarrollarse en el transcurso de un ciclo de manifestación implicando un número indeterminado de modificaciones secundarias.

Así, para la modalidad corporal de la individualidad humana, por ejemplo, estas modificaciones serían todos los momentos de su existencia (naturalmente, considerada bajo el aspecto de sucesión temporal, que es una de las condiciones a las que se ve sometida esta modalidad) o, lo que viene a ser lo mismo, todos los actos y gestos, sean los que sean, que realice en el transcurso de esta existencia.

Para que entren todas estas modificaciones en nuestra representación, la modalidad considerada no debería estar representada tan sólo por un punto, sino por una recta entera, en la que cada uno de sus puntos sería una de las modificaciones secundarias de las que estamos hablando, teniendo cuidado en observar que esta recta, aunque indefinida, no está por ello está menos limitada, como por otra parte lo está todo lo indefinido, e incluso, si así se puede decir, toda potencia de lo indefinido (2). La indefinidad* simple estaría representada por la línea recta, la doble indefinidad, o lo indefinido elevado a la segunda potencia, lo estaría por el plano, y la triple indefinidad, o lo indefinido elevado a la tercera potencia, por la extensión de tres dimensiones. Si cada modalidad, considerada como una indefinidad simple, está representada por una recta, un estado del ser, que implica una indefinidad de tales modalidades, es decir, una doble indefinidad, se representará ahora íntegramente por un plano horizontal, y la totalidad de un ser, con la indefinidad de sus estados, lo será por una extensión en tres dimensiones. Esta nueva representación es más completa que la primera, pero es evidente que en ella no podemos considerar más que un ser, a menos de que se salga de la extensión de tres dimensiones, y tampoco el conjunto de todos los seres del Universo, al igual que ocurría anteriormente; puesto que considerar este conjunto nos forzaría a introducir otra indefinidad, que sería de cuarto orden y no podría ser representada geométricamen te sin suponer una cuarta dimensión añadida a la extensión (3).

En esta nueva representación, vemos para empezar que por cada punto de la extensión considerado pasan tres rectas paralelas, respectivamente, a cada una de las tres dimensiones de esta extensión; con lo que se podría considerar a cada punto como el vértice de un triedro trirrectángulo, que constituiría un sistema de coordenadas al que toda la extensión se podría referir y cuyos tres ejes formarían una cruz de tres dimensiones. Supongamos que esté determinado el eje vertical de este sistema: cruzará cada plano horizontal por un punto, que será el origen de las coordenadas rectangulares a las que se referirá este plano, coordenadas cuyos ejes formarán una cruz de dos dimensiones. Se puede decir que este punto es el centro

del plano y que el eje vertical es el lugar donde se encuen tran los centros de todos los planos horizontales; toda vertical, es decir, toda paralela a este eje, también contiene puntos correspondientes a estos mismos planos. Si, aparte del eje vertical, se determina un plano horizontal particular para formar la base del sistema de coordenadas, el triedro trirrectángulo del que acabamos de hablar estará, a su vez, totalmente determinado. Habrá una cruz de dos dimensiones, trazada por dos de los tres ejes, en cada uno de los tres planos de coordenadas, uno de los cuales será el plano horizontal considerado y los otros dos serán los dos planos ortogonales que pasen por el eje vertical y por uno de los dos ejes horizontales; estas tres cruces tendrán por centro común el vértice del triedro, que será el centro de la cruz de tres dimensiones y al que también se puede considerar como el centro de toda la extensión. Cualquier punto podría hacer de centro y se puede decir que lo es en potencia; pero, de hecho, hay que determinar un punto particular, el cómo lo diremos en lo que sigue, para que se pueda efectivamente trazar la cruz, es decir, medir la extensión por entero o, analógicamente, realizar la comprensión total del ser.

NOTAS:

(1). Empleamos aquí la palabra «gestos» a propósito, pues alude a una teoría metafísica muy importante, pero que no entra en el marco del presente estudio. Se puede tener una idea sucinta de esta teoría remitiéndonos a lo que dijimos en otra parte a propósito de la noción del apûrva en la doctrina hindú y de las «acciones y reacciones concordantes» (Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, pp258-261).

(2). Lo indefinido, que procede de lo finito, siempre se puede reducir a éste, puesto que sólo es un desarrollo de las posibilidades incluidas o implicadas en lo finito. Es una verdad elemental, aunque a menudo se la ignore, que el pretendido «infinito matemático» (indefinidad cuantitativa, ya sea numérica o geométrica) no es en absoluto infinito, ya que está limitado por las determinaciones inherentes a su propia naturaleza; estaría fuera de lugar que nos extendiéramos sobre esta cuestión, sobre la que tendremos ocasión de decir alguna cosa un poco más adelante.

*. En francés: indéfinité (n. del t.).

(3). No es este el sitio adecuado para tratar el tema de la «cuarta dimen sión», que ha dado lugar a muchos conceptos erróneos o poco realistas y que encontraría más fácilmente su lugar en un estudio sobre las condiciones de la existencia corporal.

Capítulo XIII: RELACIÓN ENTRE LAS DOS REPRESENTACIONES PRECEDENTES

En nuestra segunda representación de tres dimensiones, en la que sólo hemos considerado a un ser en su totalidad, la dirección horizontal, según la cual se desarrollan las modalidades de todos los estados de este ser, implica, así como los planos verticales que le son paralelos, una idea de sucesión lógica, mientras que los planos verticales que le son perpendiculares

corresponden, correlativamente, a la idea de simultaneidad lógica (1). Si se proyecta toda la extensión sobre aquél de estos tres planos de coordenadas que se encuentra en este último caso, cada modalidad de cada estado del ser se proyectará según un punto de una recta horizontal, cuyo conjunto será la proyección de la integridad de un determinado estado del ser, y, en particular, el estado cuyo centro coincida con el del ser total estará representado por el eje horizontal situado en el plano sobre el que se haga la proyección. De esta manera volvemos a la primera representación, aquella en la que el ser por entero está situado dentro de un plano vertical, y un plano horizontal podrá representar de nuevo un grado de la Existencia universal; el establecimiento de esta correspondencia entre las dos representaciones, que nos permite pasar fácilmente de una a otra, nos evita que salgamos de la extensión de tres dimensiones.

Cada plano horizontal, cuando representa un grado de la Existencia universal, comprende todo el desarrollo de una posibilidad particular, cuya manifestación constituye, en su conjunto, lo que podemos llamar un «macrocosmos», es decir, un mundo; mientras que en la otra representación, que se refiere a un único ser, se trata sólo del de sarrollo de la misma posibilidad en este ser, lo que constituye un estado de éste, individualidad íntegra o es tado no individual, al que en todo caso podemos llamar, analógicamente, «microcosmos». Notemos que el mismo «macrocosmos», así como el «microcosmos», cuando se lo considera aisladamente, no es más que uno de los elementos del Universo, como cada posibilidad particular no es más que un elemento de la Posibilidad total.

De entre estas dos representaciones, la que se refiere al Universo puede denominarse, para simplificar el lenguaje, representación «macrocósmica», y la que se refiere a un ser, representación «microcósmica». En esta última, ya hemos visto cómo está trazada la cruz de tres dimensiones; lo mismo se puede hacer en la representación «macrocósmica» si en ella se determinan los elementos correspondientes, es decir, un eje vertical, que sería el eje del Universo, y un plano horizontal, al que por analogía se podría designar como su ecuador; y debemos señalar que cada «macrocosmos» tiene, en esta representación, su centro en el eje vertical, tal y como lo tenía cada «microcosmos» en la otra representación.

Por lo que se acaba de exponer, vemos la analogía que existe entre el «macrocosmos» y el «microcosmos», cada parte del Universo es análoga a las demás partes, así como a sí misma,

ya que todas son análogas al Universo total, tal como lo hemos dicho anteriormente. De ello resulta que, si consideramos el «macrocosmos», cada uno de los dominios definidos que comprende también le es análogo; asimismo, otro tanto ocurre respecto al «microcosmos» con cada una de sus modalidades. En particular, es por esto que la modalidad corporal de la individualidad humana puede ser tomada para simbolizar, con sus diversas partes, esta misma individualidad considerada íntegramente; (2) pero nos contentaremos con sólo indicar esto de pasada, pues pensamos que sería poco útil extendernos en consideraciones de este tipo, que, bajo nuestro punto de vista, sólo tienen una importancia secundaria y que, en la forma que más frecuentemente se presentan, responden a una visión bastante resumida y más bien superficial de la constitución del ser humano. (3) En todo caso, si se quiere entrar en tales consideraciones, y aunque sólo sea para establecer divisiones muy generales de la individualidad, nunca se deberá olvidar que ésta, en realidad, implica una cantidad indefinida de modalidades coexistentes, así como el organismo corporal se compone de una cantidad inde finida de células, cada una de las cuales también tiene su existencia propia.

NOTAS:

(1). Se comprende que las ideas de sucesión y simultaneidad, aquí sólo se deben considerar desde el punto de vista lógico y no del cronológico, puesto que el tiempo no es más que una condición especial, de la que ni siquiera podemos afirmar que afecte al estado humano por entero, sino a ciertas modalidades de este estado.

(2). Véase El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XII, 3ª ed. francesa.

(3). Se puede decir otro tanto de las comparaciones hechas entre la sociedad humana y el organismo, las cuales, tal como lo indicamos a propósito de la institución de las castas, sin duda encierran una parte de verdad, pero muchos sociólogos han hecho de ellas un uso inmoderado y, a veces, poco juicioso (ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, p. 203 de la edición francesa).

Capítulo XIV: EL SIMBOLISMO DEL TEJIDO

Existe un simbolismo que se relaciona directamente con lo que acabamos de exponer, aunque a veces se ha aplicado de tal forma que parece, a primera vista, apar tarse un poco: en las doctrinas orientales, los libros tradicionales a menudo se designan por medio de términos que, en su sentido literal, se refieren al tejido. Así, en sánscrito, sûtra significa propiamente «hilo» (1): un libro puede estar formado por un conjunto de sûtras, como una tela está formada por un

conjunto de hilos; tantra también tiene el sentido de «hilo» y de «tela», y designa, más especialmente, la «urdimbre» de una tela (2). También, en chino, king es la «urdimbre» de una tela y wei es su «trama»; la primera de estas dos palabras también desig na un libro fundamental y la segunda sus comentarios (3). Esta distinción entre «urdimbre» y «trama» en el conjunto de las doctrinas tradicionales, corresponde, siguiendo la terminología hindú, a la que hay entre Shruti, el fruto de la inspiración directa, y Smriti, el producto de la reflexión que se ejerce sobre los datos de la Shruti.(4)

Para comprender correctamente el significado de este simbolismo, primero hay que observar que la urdimbre, formada por hilos tendidos en el telar, representa el ele mento inmutable y principial, mientras que los hilos de la trama, que pasan entre los de la urdimbre por el vaivén de la lanzadera, representan el elemento variable y contingen te, es decir, las aplicaciones del principio a tales o cuales condiciones particulares. Por, otro lado, si se considera un hilo de la urdimbre y un hilo de la trama, nos damos cuenta inmediatamente que su reunión forma una cruz, de la que son, respectivamente, la línea vertical y la línea horizontal; cualquier punto de la tela, al ser el lugar de encuentro de dos hilos perpendiculares entre sí, es por la misma razón el centro de una cruz. Por lo tanto, de acuerdo con lo que hemos visto a propósito del simbolismo general de la cruz, la línea vertical representa lo que une entre sí todos los estados de un ser a todos los grados de la Existencia, uniendo sus puntos correspondientes, mien tras que la línea horizontal representa el desarrollo de uno de estos estados o de estos grados. Si se relaciona esto con lo que acabamos de indicar, podemos decir, tal y como hemos hecho precedentemente, que el sentido horizontal significará, por ejemplo, el estado humano, y el sentido vertical, lo que es transcendente con respecto a este estado; tal carácter transcendente corresponde a Shruti, que es esencialmente, «no humana», mientras que Smriti implica sus aplicaciones en el orden humano y es el producto del ejercicio de las facultades específicamente humanas.
Podemos añadir otra observación que resaltará la concordancia entre diversos símbolos, que están más estrechamente ligados entre sí de lo que pudiera parecer en un principio: no sreferismo al aspecto bajo el cual la cruz simboliza la unión de los complementarios. Bajo este aspecto, hemos visto que la línea vertical representa el prin cipio activo o masculino (Purusha), y la línea horizontal el principio pasivo o femenino (Prakriti), siendo producida toda

manifestación por la influencia «no actuante» del primero sobre el segundo. Ahora bien, por otro lado, la Shruti se equipara a la luz directa, representada por el sol, y la Smriti, a la luz reflejada (5), representada por la luna; pero, al mismo tiempo, el sol y la luna, en casi todas las tradiciones, también simbolizan, respectivamente, el principio masculino y el principio femenino de la manifestación universal.

El simbolismo del tejido no se aplica tan sólo a las escrituras tradicionales, también se emplea para representar el mundo o, mas exactamente, el conjunto de todos los mundos, es decir, de los estados o de los grados, cuyo número es indefinido, que constituyen la Existencia uni versal. Así, en los Upanishads, el Supremo Brahma se designa como «Aquel sobre quien se tejen los mundos, como urdimbre y trama», o por otras fórmulas similares (6); aquí, naturalmente, la urdimbre y la trama conservan los mismos significados que acabamos de definir. Por otro lado, según la doctrina taoísta, todos los seres están sometidos a la alternancia continua de los estados de vida y de muerte (condensación y disipación, vicisitudes del yang y del yin); (7) y los comentadores denominan a esta alternancia «el vaivén de la lanzadera sobre el telar cósmico» (8).

En realidad, hay tanta relación entre dichas aplicacio nes de este simbolismo que el mismo Universo, en algunas tradiciones, a veces se simboliza con un libro: recordemos, por ejemplo, el Liber Mundi de los Rosa-Cruz, así como el conocido símbolo del Liber Vitae apocalíptico (9). Bajo este punto de vista, los hilos de la urdimbre, por los que se unen los puntos que se corresponden en cada uno de los diferentes estados, constituyen el Libro sagrado por excelencia, que es el prototipo (o, más bien, el arquetipo) de todas las escrituras tradicionales, las cuales sólo son sus expresiones en lenguaje humano (10); los hilos de la trama, cada uno de los cuales representa el desarrollo de los acontecimientos en un determinado estado, constituyen su comentario, en el sentido de que establecen sus aplicaciones relativas a los diferentes estados; todos los acontecimientos, considerados bajo la simultaneidad de lo «intemporal», están inscritos en este Libro, del cual cada uno de ellos es, por decirlo así, un carácter, que, además, se identifica con un punto de la tela. A propósito del simbolismo del libro, podemos citar un resumen de la enseñanza de Mohyiddin ibn Arabî: «El Universo es un

libro inmenso; todos los caracteres de este libro están escritos, en princi pio, con la misma tinta y transcritos en la Tabla eterna por la pluma divina; todos han sido transcritos simultánea e indivisiblemente; por esto, los fenómenos esenciales divi nos ocultos en el «secreto de los secretos» tomaron el nombre de «letras transcendentales». Estas mismas letras transcendentales, es decir, todas las criaturas, después de haber sido virtualmente condensadas en la omnisciencia divina, descienden a las líneas inferiores gracias al soplo divino, y componen y forman el Universo manifestado».(11)

Otra forma adoptada por el simbolismo del tejido, que también se encuentra en la tradición hindú, es la imagen de la araña tejiendo su tela, imagen que es mucho más exacta en cuanto que la araña teje la tela a partir de su propia sustancia (12). Debido a la forma circular de la tela, que además es el esquema plano del esferoide cosmogónico, es decir, de la esfera no cerrada a la que ya hemos aludido, la urdimbre estará representada por los hilos que emanan del centro, y la trama por los hilos que están dispuestos en circunferencias concéntricas (13). Volviendo a la figura ordinaria del tejido, sólo hemos de considerar el centro como indefinidamente alejado, de tal forma que los radios se vuelvan paralelos, en dirección vertical, mientras que las circunferencias concéntricas se convierten en rectas perpendiculares a estos radios, es decir, horizontales.

En resumen, se puede decir que la urdimbre representa los principios que unen entre sí todos los mundos o todos los estados, y cada uno de sus hilos une los puntos que se corresponden en cada uno de estos diferentes estados; en cuanto a la trama, representa el conjunto de acontecimientos que se producen en cada uno de los mundos, de modo que cada hilo de la trama sería, tal y como dijimos anteriormente, el desarrollo de los acontecimientos en un mundo determinado. Desde otro punto de vista, podemos añadir que la manifestación de un ser en un determinado estado de existencia está determinada, como cualquier aconteci miento, por el encuentro de un hilo de la urdimbre con un hilo de la trama. Cada hilo de la urdimbre representará a un ser considerado en su naturaleza esencial, el cual, en tanto que proyección directa del «Sí-mismo» principial, hace de vínculo entre todos sus estados, manteniendo su unidad propia a través de su indefinida multiplicidad. En este caso, el hilo de la trama con el que se cruza este hilo de la urdimbre en un determinado punto, correspon de a un estado definido de existencia, y su intersección determina las relaciones de este ser, en cuanto a su manifestación en este estado, con el medio cósmico en el que se sitúa. Por ejemplo, la

naturaleza individual de un ser humano es la resultante del encuentro de estos dos hilos; en otras palabras, siempre se podrán distinguir dos clases de elementos que deberán referirse, respectivamente, al sentido vertical y al sentido horizontal: los primeros expre san lo que propiamente pertenece al ser considerado, mientras que los segundos provienen de las condiciones del medio.

Podemos agregar que los hilos de los que está formada la «tela del mundo» también se designan, en otro simbolismo equivalente, por los «cabellos de Shiva» (14); se podría decir que en cierta forma son las «líneas de fuerza» del Universo manifestado, y que las direcciones del espacio son su representación en el orden corporal. Es fácil apreciar de cuántas denominaciones diversas son susceptibles todas estas consideraciones; pero aquí sólo hemos querido indicar el significado esencial del simbolismo del tejido que, según parece, es muy poco conocido en Occidente (15).

NOTAS:

(1). Esta palabra es idéntica a la latina sutura; la misma raíz, con el sentido de «coser», se encuentra por igual en las dos lenguas. -Es al menos curioso comprobar que la palabra árabe surat, que designa los capítulos del Corán, está compuesta exactamente de los mismos elementos que la sánscrita sûtura; por otro lado, esta palabra tiene también el sentido parecido de «fila» o «hilera», pero no se conoce su derivación.

(2). La raíz tan de esta palabra expresa en primer lugar la idea de extensión.

(3). El uso de cuerdecillas anudadas, que reemplazaba a la escritura en China en una época muy lejana, también se relaciona con el simbolismo del tejido; estas cuerdecillas eran del mismo tipo que las empleadas por los antiguos Peruanos, los cuales les daban el nombre de quipos. Aunque alguna vez se ha pretendido que éstos sólo las usaban para contar, también parece que expresa ban conceptos mucho más complejos, tanto más cuanto que se dice que constituían los «Anales del Imperio», y que, por otra parte, no han usado nunca otro sistema de escritura, poseyendo una lengua muy perfecta y muy sutil; esta especie de ideografía se hizo posible gracias a múltiples combinaciones, entre las que jugaba un papel muy importante el empleo de hilos de diferentes colores.

(4). Véase El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. l, y también Autoridad espiritual y poder temporal, cap. VIII.

(5). Es interesante destacar el doble sentido de la palabra «reflexión».

(6). Mundaka Upanishad, 2º Mundaka, Khanda, shruti 5º; Brihad Aranyaka Upanishad, 3er Adhyâya, 8º Brâhmana, shrutis 7 y 8. - El monje budista Kumârajîva tradujo al chino una obra sánscrita titulada La Red de Brahma (Fan-wang-king), según la cual los mundos están dispuestos como la malla de una red.

(7). Tao-te-king, XVI.,

(8). Chan-hung-yang compara esta alternancia con la respiración, la inspiración activa corresponde a la vida, y la expiración pasiva a la muerte, siendo el fin de uno el principio del otro. El mismo autor también se sirve de la revolución lunar como comparación, la luna llena sería la vida y la luna nueva la muerte, con dos periodos intermedios de crecimiento y de decrecimiento. Lo que aquí se ha dicho respecto a la respiración ha de referirse a las fases de existencia de un ser, que se compara con el que respira; por otro lado, en el orden universal, la expiración corresponde al desarrollo de la manifestación y la inspiración al retorno a lo no manifestado, tal como se ha dicho más arriba; dependerá de si se consideran las cosas con relación a la manifestación o con relación al Principio, en analogía, no se debe olvidar la aplicación del «sentido inverso».

(9). Indicábamos antes que, en algunas representaciones, el libro sellado con siete sellos, sobre el que seencuentra tendido el cordero, está situado, al igual que el «Árbol de la Vida», en el manantial común de los cuatro ríos paradisíacos; y aludimos a la relación entre el simbolismo del árbol y el del libro: tanto las hojas del árbol como los caracteres del libro representan todos los seres del Universo (los «diez mil seres» de la tradición extremo oriental).

(10). Esto se encuentra expresamente afirmado en el Vêda y en el Corán; la idea de "Evangelio eterno", demuestra que este mismo concepto no es del todo ajeno al Cristianismo.

(11): El-Futûhâtul-Mekkiyah. -Se podrá hacer una comparación con la función de las letras en la doctrina

cosmogónica del Sefer Yetsirá.

(12). Comentario de Shankarâchârya sobre los Brahma-Sûtras, 2º Adhyâya, Pâda 1º, sûtra 25.

(13). La araña situada en el centro de la tela, da la imagen del sol rodeado por sus rayos; también se puede tomar como una imagen del «Corazón del Mundo»

(14). Nos hemos referido a ellos más arriba, al hablar de las direcciones del espacio.

(15). Sin embargo, se encuentran indicios de un simbolismo del mismo tipo en la Antigüedad greco-latina, especialmente en el mito de las Parcas; pero parece que sólo se refiere a los hilos de la trama, y su carácter «fatal» puede explicarse por la ausencia de la noción de urdimbre, es decir, por el hecho de que sólo se considera al ser en su estado individual, sin ninguna intervención consciente (para este individuo) de su principio personal transcendente. Por otra parte, esta interpretación está justificada por la forma en que Platón considera el eje vertical en el mito de Er el Armenio (República, libro X); en efecto, según él, el eje luminoso del mundo es el «huso de la Necesidad»; éste es un eje de diamante, rodeado de varias envolturas concéntricas, de dimensiones y colores diversos, correspondientes a las diferentes esferas planetarias; la parca Cloto lo hacía girar con la mano derecha, o sea, de derecha a izquierda, que también es el sentido más habitual y normal de la esvástica. - A propósito de este «eje de diamante», notemos que el símbolo tibetano del vajra, que tanto significa «rayo» como «diamante», también está relacionado con el «Eje del Mundo».

Capítulo XV: REPRESENTACIÓN DE LA CONTINUIDAD DE LAS DIFERENTES MODALIDADES DE UN MISMO ESTADO DEL SER

Si considerarnos un estado del ser, significado por un plano horizontal de la representación «microcósmica» que antes hemos descrito, nos queda por decir de forma más precisa a qué corresponde el centro de este plano, así como el eje vertical que pasa por dicho centro. Pero,

para llegar a ello, hemos de recurrir a otra representación geométrica un poco distinta a la precedente, en la que haremos intervenir, no tan sólo, como se ha hecho hasta aquí, el paralelismo o la correspondencia, sino también la continuidad de todas las modalidades de cada estado del ser entre sí, así como la continuidad de todos los estados entre sí, dentro de la constitución del ser total. Para ello, estamos obligados a realizar un cambio en nuestra representación que, en geometría analítica, corresponde al paso desde un sistema de coordenadas rectilíneas a un sistema de coordenadas polares. En efecto, en lugar de representar las diferentes modalidades de un mismo estado por medio de rectas paralelas, como lo hicimos antes, podemos representarlas por medio de circunferencias concéntricas trazadas en el mismo plano horizontal, que tendrán por centro común el mismo centro del plano, es decir, de acuerdo con lo que explicamos más arriba, su punto de encuentro con el eje vertical.

De esta forma, vemos que cada modalidad es finita, limitada, ya que está representada por una circunferencia, que es una curva cerrada o, al menos, una línea cuyos extremos nos son conocidos y como ya dados (1); pero, por otra parte, esta circunferencia comprende una multitud indefinida de puntos, (2) que representan la cantidad indefinida de modificaciones secundarias que comporta la modalidad considerada, sea la que fuere (3). Además, las circunferencias concéntricas no deben dejar entre ellas ningún intervalo que no sea la distancia infinitesimal existente entre dos puntos inmediatamente contigüos (volveremos un poco más adelante sobre esta cuestión), de forma que su conjunto comprenda todos los puntos del plano, lo que supondrá que haya continuidad entre todas estas circunferencias. Ahora bien, para que haya continuidad verdadera, el final de cada circunferencia debe coincidir con el principio de la circunferencia siguiente (y no con el de la misma circunferencia); para que esto sea posible, sin que se confundan dos circunferencias sucesivas, es necesario que estas circunferencias o, más bien, las curvas que hemos considerado como tales, sean en realidad curvas no cerradas.

Aún podemos ir más lejos en este sentido: es materialmente imposible trazar de manera efectiva una línea que sea verdaderamente una curva cerrada; para probarlo basta con observar que, en el espacio donde se encuentra nuestra modalidad corporal, todo se encuentra en constante movimiento (a causa de la combinación entre las condiciones espacial y temporal, de las que el movimiento es en cierta forma su resultante), de tal forma que si queremos trazar una circunferencia y empezamos a trazarla en un determinado punto del espacio, forzosamente

nos encontraremos en otro cuando acabemos y nunca volveremos a pasar por el punto de partida. Asimismo, la curva que simbolice el recorrido de un ciclo evolutivo cualquiera (4), nunca deberá pasar dos veces por el mismo punto, lo que significa que no deberá ser una curva cerrada (ni una curva que contenga "puntos múltiples"). Esta imagen muestra que no puede haber dos posibilidades idénticas en el Universo, lo que vendría a ser una limitación de la Posibilidad total, limitación que es imposible, puesto que debería comprender la Posibilidad y ésta no puede estar comprendida en ella. Así, toda limitación de la Posibili dad universal es, en el sentido propio y riguroso de la palabra, una imposibilidad; por ello, todos los sistemas filosóficos, en tanto sistemas que postulan explícita o im plícitamente tales limitaciones, están condenados a idéntica impotencia desde el punto de vista metafísico (5). Para no volver a las posibilidades idénticas o que se suponen como tales, aún nos queda por observar, para mayor precisión, que dos posibilidades que fuesen verdaderamente idénticas no diferirían en ninguna de sus condiciones de realización; pero si todas las condiciones fuesen las mismas, serían la misma posibilidad y no dos posibilidades distintas, ya que existiría una coincidencia en todos los aspectos; (6) este razonamiento puede aplicarse rigurosamente a todos los puntos de nuestra representación, cada uno de los cuales figura una modificación particular realizada por una posibilidad determinada (7).

El principio y el final de cualquiera de las circunferencias que estamos considerando no son, pues, el mismo punto, sino dos puntos consecutivos de un mismo radio, y, en realidad, ni siquiera podemos decir que pertenecen a la misma circunferencia: uno todavía pertenece a la circunferencia precedente, de la que es su final, y el otro pertenece a la circunferencia siguiente, de la que es principio. Los términos extremos de una serie indefinida pueden considerarse como si estuvieran situados fuera esta serie, dado que establecen su continuidad con otras series: en particular, todo esto puede aplicarse al nacimiento y a la muerte de la modalidad corporal de la individualidad humana. Así pues, las dos modificaciones extremas de cada modalidad no coinciden, sino que simplemente existe una correspondencia entre ellas en el conjunto del estado del ser del que esta modalidad forma parte; tal correspondencia estando indicada por la situación de sus puntos representativos sobre un mismo radio surgido del centro del plano. En consecuencia, el mismo radio contendrá las modificaciones extremas de todas las

modalidades del estado considerado, modalidades que, por otro lado, no deben considerarse como sucesivas propiamente hablando (ya que incluso pueden ser simultáneas), sino como lógicamente encadenadas. Las curvas que figuran estas modalidades, en lugar de ser circunferencias como habíamos supuesto en un principio, son espirales sucesivas de una espiral indefinida trazada sobre un plano horizontal y que se desarrollan a partir de su centro; esta curva va ampliándose continuamente de una espiral a la otra y el radio variará en una cantidad infinitesimal, que es la distancia que hay entre dos puntos consecutivos de este radio. Esta distancia puede suponerse tan pequeña como se quiera, de acuerdo con la misma definición de cantidad infinitesimal, cantidad susceptible de disminuir indefinidamente; pero nunca puede ser considerada como nula, ya que dos puntos consecutivos no se confunden; si pudiese ser nula, no habría más que un único punto.

NOTAS:

(1). Esta restricción es necesaria para que no esté en contradicción, ni siquiera aparente, con lo que viene a continuación.

(2). Es importante darse cuenta de que no hablamos de un número indefinido, sino de una multitud indefinida, ya que es posible que la indefinidad de que aquí se trata vaya más allá de todo número, aunque la serie de los números sea en sí misma indefinida, pues lo es, en forma discontinua, mientras que la de los puntos lo es de modo continuo. El término «multitud» está más extendido y es más comprensible que el de «multiplicidad numérica», e incluso puede aplicarse fuera del dominio de la cantidad, de la cual el número no es más que un modo especial; esto lo comprendieron muy bien los filósofos escolásticos, quienes trasladaban esta noción al orden de los «transcendentales», es decir, de los modos universales del Ser, estando con, respecto a la multiplicidad numérica en la misma relación analógica que el concepto de Unidad metafísica con respecto a la unidad aritmética o cuantitativa. Ha de quedar bien claro que se trata de esta multiplicidad «transcendental» cuando hablamos de los estados múltiples del ser, y que la cantidad no es más que una condición particular aplicable tan sólo a algunos de estos estados.

(3). Como la longitud de una circunferencia es mayor cuanto más alejada esté del centro, a primera vista,

parece que debe contener un número mayor de puntos; pero, por otro lado, si observamos que cada punto de una circunferencia es el extremo de uno de los radios que parten del centro, y que dos circunferencias concéntricas tienen los mismos radios, se debe concluir que en la mayor no hay más puntos que en la más pequeña. La solución a esta dificultad aparente se encuentra en lo indicado en la nota anterior: se trata de que en realidad no hay un número de puntos en una línea, que estos puntos no pueden «numerados», siendo una multitud que está más allá del número. Además, siempre hay la misma cantidad de puntos (si es que se puede hablar así en estas condiciones) en una circunferencia que disminuye acercándose a su centro, como esta circunferencia, en el límite, se reduce al mismo centro, éste, aunque sólo sea un único punto, deberá contener todos los puntos de la circunferencia, lo que quiere decir que todas las cosas están contenidas en la unidad.

(4). Por "ciclo evolutivo", entendemos simplemente, de acuerdo con el significado original de la palabra, el proceso de desarrollo de las posibilidades comprendidas en un modo cualquiera de existencia, sin que este proceso implique nada que pueda tener la más mínima relación con la teoría «evolucionista» (cf. El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVII, 3ª ed. francesa); ya hemos hablado bastante a menudo de lo que hay que pensar de las teorías de este tipo, por lo que es inútil insistir aquí.

(5). Además, es fácil ver que esto excluye todas las teorías más o menos «reencarnacionistas» que han aparecido en el Occidente moderno, al igual que el famoso «eterno retorno» de Nietzsche y Otros conceptos similares; por otro lado, ya desarrollamos extensamente estas consideraciones en El Error espiritista, 2ª parte, cap. VI.

(6). Este es un punto del que Leibnitz parece haberse dado cuenta al establecer su «principio de los indiscernibles», aunque quizá no lo haya formulado tan claramente (cf. Autoridad espiritual y poder temporal, cap. VII).

(7). Aquí entendemos el término «posibilidad» en su acepción más restringida y especializada: no se trata de una posibilidad particular susceptible de un desarrollo indefinido, sino tan sólo de uno cualquiera de los elementos que comporta tal desarrollo.

Capitulo XVI: RELACIONES ENTRE EL PUNTO Y LA EXTENSIÓN

La cuestión que plantea la última observación que acabamos de hacer, merece que nos detengamos un poco en ella, pero sin tratar las consideraciones relativas a la extensión, con toda la amplitud que ello implica, lo correspondería, más bien, al estudio de las condiciones de la existencia corporal. Sobre todo, lo que queremos señalar es que la distancia entre dos

puntos inmediatamente contiguos, la cual hemos llegado a considerar al introducir la continuidad en la representación geométrica del ser, puede verse como el límite de la extensión en sentido indefinidamente decreciente; en otras palabras, se trata de la extensión más pequeña posible, a partir cual ya no hay extensión, es decir, condición espacial, a la que no podríamos suprimir sin salir del dominio de la existencia que está sometido a esta condición.
Así, cuando se divide indefinidamente (1) la extensión y se lleva esta división lo más lejos posible, es decir, hasta los límites de la posibilidad espacial por la que está condicionada la divisibilidad (que es indefinida tanto en sentido creciente como decreciente), no es en el punto donde se desemboca como resultado último, sino en la distancia elemental entre dos puntos.
De esto resulta que, para que haya extensión o condición espacial, deben existir dos puntos, y la extensión (de una dimensión), realizada por su presencia si multánea y que es precisamente su distancia, constituye un tercer elemento que expresa la relación existente entre estos dos puntos, uniéndolos y separándolos a la vez. Esta distancia, considerada como una relación, evidentemente, no se compone de partes, ya que las partes a las que podría reducirse, si pudiera, sólo serían otras relaciones de distancia, de las que lógicamente es indepen diente, así como, desde el punto de vista numérico, la unidad es independiente de las fracciones.(2) Si esto es cierto para cualquier distancia, considerada con relación a dos puntos que son extremos, lo será a fortiori para una distancia infinitesimal, que no es una cantidad defi nida, sino que sólo expresa una relación espacial entre dos puntos inmediatamente contiguos, tales como dos puntos consecutivos de una línea cualquiera. Por otra parte, estos mismos puntos, considerados como extremos de una distancia, no son partes de un continuo espacial, aunque la relación de distancia supone que se les considera situados en el espacio; en realidad, la distancia es lo que constituye el verdadero elemento espacial.
En consecuencia, hablando con rigor, no se puede de cir que la línea esté formada por puntos, y esto se comprende fácilmente, ya que dichos puntos carecen de extensión, y su simple adición, aunque sean en número indefinido, nunca podrá formar una extensión; en realidad, la línea está constituida por las distancias elementales que hay entre sus puntos consecutivos. De la misma manera y por una razón análoga, si consideramos en un plano una multitud indefinida de rectas paralelas, no podemos decir que dicho pIano esté constituido por la reunión de todas estas rectas o que sean los verdaderos elementos constitu tivos del plano, sus verdaderos elementos son las distancias entre estas rectas, distancias por las que son rectas distintas y no

se confunden, y si, en cierto sentido, las rectas forman el plano, no es por sí mismas, sino por sus distancias, tal como ocurre con los puntos respecto a cada recta. También ocurre lo mismo con la extensión de tres dimensiones, que no está compuesta por una multitud indefinida de planos paralelos, sino por las distancias entre todos estos planos.

Sin embargo, el elemento primordial, aquel que existe por sí mismo, es el punto, ya que está presupuesto por la distancia, la cual no es más que una relación; por ello, la misma extensión presupone el punto. Se puede decir que éste contiene en sí una extensión virtual, a la que no puede desarrollar si primero no se desdobla, poniéndose en cierta forma enfrente de sí mismo, para después multiplicarse (o, mejor dicho, submultiplicarse) indefinidamente, de tal forma que la extensión manifestada procede por entero de su diferenciación o, más exactamente, de él mismo en tanto que se diferencia. Por otra parte, esta diferenciación sólo es real desde el punto de vista de la manifestación espacial; es ilusoria en lo que respecta al punto principial mismo, que no por ello deja de ser en sí mismo tal como era y cuya unidad esencial no podría en absoluto ser afectada (3). El punto, en sí mismo, de ningún modo se encuentra sometido a la condición espacial, ya que, por el contrario, es su principio: él es el que realiza el espacio, el que produce la extensión por medio de su acto, el cual, en la condición temporal (y sólo en ella), se traduce en el movimiento; pero, para poder realizar este espacio, es necesa rio que, en alguna de sus modalidades, él mismo se sitúe en este espacio, que, además, no es nada sin él y al cual llenará por entero gracias al despliegue de sus propias virtualidades.(4) El punto puede, sucesivamente en la condición temporal o simultáneamente fuera de esta condición (lo que nos sacaría del espacio ordinario de tres dimensiones) (5), identificarse, para realizarlos, con todos los puntos potenciales de esta extensión, a la que en este caso consi deraremos tan sólo como una pura potencia del ser, que no es otra cosa que la virtualidad total del ser concebida bajo un aspecto pasivo, o como una potencialidad, el lugar o el continente de todas las manifestaciones de su actividad, continente que no es nada en actualidad, sino por llevar a efecto su contenido posible (6).

El punto primordial, al no tener dimensiones, no tiene forma, por lo que no se encuentra en el orden de las existencias individuales; sólo se individualiza cuando se sitúa en el espacio, y no es él mismo el que lo hace, sino por medio de algunas de sus modalidades, de manera que, a

decir verdad, son éstas las que se individualizan y no el punto principial. Por otro lado, para que haya forma, es necesario que primero haya diferenciación, o sea, cierto grado de multiplicidad, lo que sólo es posible cuando el punto se opone a sí mismo, si se puede hablar así, en dos o más de sus modos de manifestación espacial; en el fondo, es esta oposición la que constituye la distancia, cuya realización es lo primero que efectúa el espacio, que sin ella, tal como acabamos de decir, no es más que una pura potencia de receptividad. Notemos también que la distancia en principio sólo existe virtual o implícitamente en la forma esférica de la que hablábamos anteriormente y que corresponde al mínimo de diferenciación, siendo «isótro pa» con relación al punto central, sin que haya nada que distinga una dirección particular de todas las demás; el radio, que es aquí expresión de la distancia (tomada del centro a la periferia), de hecho no se encuentra trazado y no es parte integrante de la figura esférica. La realización efectiva de la distancia sólo se encuentra explicitada en la línea recta y, en tanto que elemento inicial y fundamental de ésta, como resultado de la especificación de una direc ción determinada; por ello, el espacio no puede ya considerarse como «isótropo», y, bajo este punto de vista, debe ser referido a dos polos simétricos (los dos puntos entre los cuales hay distancia), en lugar de serlo a un centro único.

El punto, que realiza toda la extensión tal y como acabamos de indicar, se convierte en su centro, mensurándola según todas sus dimensiones, por medio de la extensión inde finida de los brazos de la cruz en las seis direcciones o hacia los seis puntos cardinales de dicha extensión. El «Hombre Universal», simbolizado por esta cruz, y no el hombre individual (ya que éste no puede alcanzar nada que esté fuera de su estado de ser), es verdaderamente la «medida de todas las cosas», empleando la expresión de Protágoras que ya recordamos en otra parte (7), pero, entiéndase bien, sin atribuir al sofista griego la más mínima comprensión de esta interpretación metafísica. (8).

NOTAS:

(1). Decimos «indefinidamente» y no «al infinito», porque seria una absurdidad, ya que la divisibilidad es un atributo propio de un dominio limitado, puesto que la condición espacial, de la que ella depende, está esencialmente limitadao; luego es necesario que exista un limite para la divisibilidad, como para toda

relatividad o determinación, y podemos estar seguros de que este límite existe, aunque todavía no nos sea accesible.

(2). Hablando con propiedad, las fracciones no pueden ser "partes de la unidad", ya que, evidentemente, la unidad verdadera no tiene partes; esta definición defectuosa que a menudo se da a las fracciones implica una confusión entre la unidad numérica, esencialmente indivisible, y las "unidades de medida", que sólo son unidades de manera relativa y convencional, y que, perteneciendo a la naturaleza de las magnitudes continuas, son necesariamente divisibles y compuestas de partes.

(3). Si la manifestación espacial desaparece, todos los puntos que se encuentran en el espacio se reabsorben en el punto único principial, ya que entre ellos no existirá distancia.

(4). Leibnitz distinguió acertadamente entre lo que llamó "puntos metafísicos", que para él constituyen las verdaderas «unidades de substancia» y que son independientes del espacio y los «puntos matemáticos», que sólo son modalidades de los precedentes, en tanto que constituyen sus determinaciones espaciales, constituyendo sus «puntos de vista» respectivos para representar o expresar al Universo. Para Leibnitz, lo que está situado en el espacio es lo que forma toda la realidad actual del espacio mismo; pero, es evidente que no se puede referir al espacio, como él hace, todo lo que en cada ser constituye la expresión del Universo total.

(5). La transmutación de la sucesión en simultaneidad, en la integración del humano, en cierta medida implica una «espacialización» del tiempo, que puede traducirse por la adición de una cuarta dimensión.

(6). Es fácil darse cuenta de que la relación que existe entre el punto principial y la extensión virtual, es análoga a la que hay entre la «esencia» y la «substancia», entendidas en su sentido universal, es decir, en tanto que designan los dos polos, activo y pasivo, de la manifestación, a los que la doctrina hindú llama Purusha y Prakriti (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. IV).

(7). El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVI, 3ª ed. francesa.

(8). Si nuestra intención fuese la de exponer un estudio más completo de la condición espacial y de sus

limitaciones, deberíamos mostrar cómo, a partir de las consideraciones expuestas en este capítulo, puede demostrarse el absurdo de las teorías atomistas. Sólo diremos, sin insistir más en ello, que todo lo que es

corporal, es necesariamente divisible, por ser una extensión, es decir, por estar sometido a la condición espacial (cf. Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, pp. 239-240 de la edición francesa).

Capítulo XVII: ONTOLOGÍA DE LA ZARZA ARDIENTE

Podemos precisar aún más el significado del desdoblamiento del punto por polarización, tal y como acabamos de exponer, situándonos bajo el punto de vista propiamente «ontológico»; y, para que se comprenda esto más fácilmente, podemos empezar por considerar su aplicación bajo el punto de vista lógico e incluso simplemente gramatical. En efecto, tenemos tres elementos, los dos puntos y su distancia, y es fácil darse cuenta que estos tres elementos

corresponden exactamente a los de una oración gramatical: los dos puntos representan sus dos términos, y su distancia, que expresa la relación que existe entre ellos, juega el papel de «cópula», es decir, de elemento que liga ambos términos. Si consideramos la forma de oración más habitual y general, la atributiva en la que la "cópula" es el verbo «ser» (1), vemos que expresa una identidad, al menos en cierta forma, entre el sujeto y el atributo; y ello se corresponde con el hecho de que los dos puntos no son más que el desdoblamiento de un sólo y mismo punto, el cual, por decirlo así, se pone delante de sí mismo tal y como hemos explicado.

Por otra parte, también se puede considerar la relación existente entre estos dos términos como si se tratara de una relación de conocimiento: en este caso, por así decirl o, el ser se pone frente a sí mismo para conocerse, se desdobla en sujeto y objeto; pero, incluso aquí, los dos no son más que uno en realidad. Esto puede extenderse a todo conocimiento verdadero, que implica esencialmente una identificación entre el sujeto y el objeto, lo cual se puede expresar diciendo que, bajo el punto de vista del conocimiento y en la medida en que lo hay, el ser conocedor es el ser conocido; vemos que este punto de vista se relaciona directamente con el precedente, ya que se puede decir que el objeto conocido es un atributo (es decir, una modalidad) del sujeto conocedor.

Si ahora consideramos al Ser universal, que en su indi visible unidad está representado por el punto principial y del que todos los seres, en tanto que manifestados en la Existencia, en suma sólo son «participaciones», podemos decir que se polariza en sujeto y atributo sin que su unidad se vea afectada por ello; y aquella oración de la que es sujeto y atributo toma la siguiente forma: el Ser es el Ser. Este es el enunciado mismo de lo que los lógicos denominan el «principio de identidad»; pero, bajo esta forma, vemos que su alcance real va más allá de la lógica, y que es, propiamente y ante todo, un principio ontológi co, cualesquiera que sean las aplicaciones que de ello se puedan hacer en los diversos órdenes. También se puede decir que se trata de la expresión de la relación entre el Ser como sujeto (Lo que es) y el Ser comoatributo (Lo que Él es), y que, por otra parte, la relación entre el Ser sujeto, el Conocedor, y el Ser atributo (u objeto), el Conocido, es el Conocimiento mismo; pero es al mismo tiempo una relación de identidad; el Conocimiento absoluto es, pues, la misma identidad, y todo conocimiento verdadero, al ser una participación, implica identidad en la medida en que es efectivo. Añadamos que, siendo sólo real la relación por los dos términos que relaciona y al ser

estos términos uno, los tres elementos (Conocedor, Conocido y Conocimiento) en realidad no

son más que uno (2); esto se puede expresar diciendo: «el Ser Se conoce a Sí mismo por Sí

mismo».(3)

Hay que destacar algo que demuestra claramente el valor tradicional de la fórmula que

acabamos de explicar, y es que se encuentra textualmente en la Biblia hebrea en el relato de la

manifestación de Dios a Moisés en la Zarza ardiente (4): al preguntarle Moisés cuál es SuNombre, Él responde: Eheieh asher Eheieh, (5) lo que normalmente se traduce por: «Yo soy El

que soy» (o «Lo que Yo soy), pero su significado más exacto es: «el Ser es el Ser» (6). Esta

formulación se puede considerar de dos maneras diferentes, la primera consiste en

descomponerla en tres estadios sucesivos y graduales, siguiendo el orden mismo de las tres

palabras que la componen: Eheieh, «el Ser»; Eheieh asher, «el Ser es»; Eheieh asher Eheieh,

«el Ser es el Ser». En efecto, el Ser una vez establecido, lo que se puede decir de Él (y sedebería añadir: lo que no se puede decir de Él) es, en primer lugar, que Él es, y después que Él

es el Ser; estas necesarias afirmaciones constituyen esencialmente toda la ontología en el

sentido propio de la palabra (7). La segunda manera de considerar esta misma formulación

consiste en poner antes al primer Eheieh, después al segundo como reflejo del primero en un

espejo (imagen de la contemplación del Ser por Sí mismo); y en tercer lugar, la «cópula» asher

se sitúa entre ambos términos como un lazo que expresa su relación recíproca. Esto

corresponde exactamente, a lo que antes expusimos: el pun to, primero único, después se

desdobla por una polarización que también es una reflexión, y la relación de distan cia (relación

esencialmente recíproca) se establece entre ambos puntos por el mismo hecho de encontrarse

uno delante del otro. (8)

NOTAS:

(1). Las restantes formas de oración que consideran algunos lógicos siempre pueden reducirse a la forma

atributiva, ya que la relación que ésta expresa posee un carácter más fundamental que todas las demás

(2). Véase lo que dijimos sobre el ternario Sachchîdânanda en El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIV, 3ª ed. francesa.

(3). En el esoterismo islámico se encuentran formulaciones tales como las siguientes: «Allâh ha creado el mundo de Sí mismo por Sí mismo en Sí mismo» o «El ha enviado Su mensaje de Sí mismo a Sí mismo por Sí mismo». Por lo demás, ambas formulaciones son equivalentes, ya que el «mensaje divino» es el «Libro del Mundo», arquetipo de todos los Libros sagrados, y las «letras transcendentales» que componen dicho Libro son todas las criaturas, tal como ha sido explicado más arriba. De ello también se deduce que la «ciencia de las letras» (ilmul-hurûf), en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el principio mismo, en tanto que esencias eternas; en un sentido que se podría llamar intermedio, corresponde a la cosmogonía; finalmente, en su sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y de los números, en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, a causa de esta correspondencia, dicho conocimiento permite realizar acciones de orden «mágico» sobre los mismos seres.

(4). En algunas escuelas del esoterismo islámico, la «Zarza ardiente», soporte de la manifestación divina, se toma como símbolo de la apariencia individual que subsiste cuando el ser alcanza la «Identidad Suprema», en el caso que corresponde al del jîvan-mukta de la doctrina hindú (ver El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XXIII, 3ª ed. fr.): es el corazón que resplandece con la luz de la Shekiná, debido a la presencia efectiva del «Supremo Sí- mismo» en el centro de la individualidad humana.

(5). Éxodo, III, 14.

(6). Eheieh debe considerarse aquí no como un verbo, sino como un nombre, tal como lo indica la continuación del texto, donde se prescribe a Moisés que diga al pueblo: «Eheieh me ha enviado a vosotros». En cuanto al pronombre relativo asher, «el cual», cuando hace de «cópula» como en este caso, tiene el sentido del verbo «ser» ocupando su lugar en la oración.

(7). El famoso «argumento ontológico» de san Anselmo y de Descartes, que ha dado lugar a tantas discusiones y que, efectivamente, es muy discutible bajo forma dialéctica en la que se presenta, se vuelve inútil, al igual que cualquier razonamiento, si, en lugar de hablar de la «existencia de Dios» (lo que, por lo

demás, implica un desprecio del sentido de la palabra «existencia»), se plantea simplemente: «El Ser es», lo que constituye la evidencia más inmediata y surge de la intuición intelectual y no de la razón discursiva (ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, pp. 114-115 de la ed. fr.).

(8). Quizá no haga falta observar que el sentido del nombre divino hebraico Eheieh, el Ser puro, puede identificarse con el de Ishwara de la doctrina hindú, que también contiene de manera parecida en El mismo el ternario Sachchidânanda.

Capítulo XVIII: PASO DE LAS COORDENADAS RECTILÍNEAS A LAS COORDENADAS POLARES; CONTINUIDAD POR ROTACIÓN

Volvamos a la representación geométrica que expusimos en último lugar, cuya introducción, tal como indicamos, equivale a reemplazar por coordenadas polares las coordenadas rectilíneas y rectangulares de la precedente representación «microcósmica». Toda variación del radio de la espiral que considerábamos, corresponde a una variación equivalente sobre el eje que atraviesa todas las modalidades, es decir, perpendicular a la dirección según la cual se efectúa

el desarrollo de cada modalidad. En cuanto a las variaciones sobre el eje paralelo a esta última dirección, son reemplazadas por las diferentes posiciones que ocupa el radio al girar alrededor del polo (centro del plano u origen de las coordenadas), es decir, por las variaciones de este ángulo de rotación, medido a partir de una posición determinada que se toma por origen. Esta posición inicial, que será la normal en el punto de partida de la espiral (dicha curva partiendo del centro tangencialmente a la posición del radio que le es perpendicular), será la del radio que contiene, tal y como dijimos, las modificaciones extremas (comienzo y fin) de todas las modalidades.

Pero, dentro de estas modalidades, sólo se corresponden el comienzo y el final, y cada modificación intermedia o elemento cualquiera de una modalidad tiene igualmente su correspondencia en todas las demás, estando siempre representadas las modificaciones correspondientes por puntos situados sobre un mismo radio surgido del polo. Si se toma un radio, sea el que sea, como normal en el origen de la espiral, siempre obtendremos la misma espiral, pero la figura entera habrá girado en un determinado ángulo. Para representar la perfecta continuidad que existe entre todas las modalidades, manteniendo la correspondencia entre todos sus elementos, se debería suponer que la figura ocupa simultáneamente todas las posiciones posibles alrededor del polo, con lo que se interpenetrarían dichas figuras similares, ya que cada una de ellas, en el conjunto de su desarrollo indefinido, comprende la totali dad de los puntos del plano. Propiamente hablando, se trata de una misma figura en una i ndefinidad de posiciones diferentes, posiciones que corresponden a la indefinidad de valores que puede tomar el ángulo de rotación, suponiendo que este ángulo varíe de forma continua hasta que el radio considerado, que parte de la posición inicial que hemos definido, llegue, después de una revolución completa, a superponerse con dicha posición primera.

En tal supuesto, se tendría la imagen exacta de un movimiento que se propaga indefinidamente, en ondas concéntricas, alrededor de su punto de partida dentro de un plano horizontal parecido al de la superficie libre de un líquido; (1) también sería el símbolo geométrico más exacto que se podría dar de la integridad de un estado del ser. Si se quiere profundizar más en consideraciones de índole puramente matemática, que aquí sólo nos interesan en tanto que nos facilitan representaciones simbólicas, tam bién se podría demostrar que la realización de dicha integridad correspondería a la integración de la ecuación diferencial que expresa la relación existente entre las variaciones concomitantes del radio y de su ángulo

de rotación, variando ambos a la vez y uno en función del otro, de forma continua, es decir, en valores infinitesimales. La constante arbitraria que figura en la integral estaría determinada por la posición del radio tomado como origen, y esta misma cantidad, que sólo es fija para una determinada posición de la figura, debería variar de forma continua entre O y 2 p para todas sus posiciones, de tal modo que si se las considera simultáneas (lo que viene a suprimir la condición temporal, que da a la actividad de la manifestación la cualificación particular que constituye el movimiento), se debe dejar la constante indeterminada entre estos dos valores extremos.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que estas repre sentaciones geométricas, sean las que sean, siempre son más o menos imperfectas, tal y como necesariamente lo es toda representación y toda expresión formal. En efecto, naturalmente, estamos obligados a situarlas en un espacio particular, en una extensión determinada, y el espacio, considerado incluso en toda la extensión de la que es susceptible, no es más que una condición especial conteni da en uno de los grados de la Existencia universal, a la que (unida o combinada con otras condiciones del mismo orden) están sometidos determinados dominios múltiples comprendidos en este grado de la Existencia, y cada uno de estos dominios, en el «macrocosmos», es análogo a lo que en el «microcosmos» es la modalidad correspondiente del estado del ser situado en este mismo grado. Toda representación forzosamente es imperfecta, debido a que se encuentra encerrada en límites más restringidos que aquello que representa, por otra parte, de no ser así, dicha representación sería inútil (2); pero también cabe decir que es menos imperfecta, aunque permanezca dentro de los límites de lo actualmente concebible o de los mucho más estrechos de lo imaginable (que por entero procede de lo sensible), cuanto menos limitada esté, lo cual significa que hace intervenir una potencia más elevada de lo indefinido (3). En particular, dentro de las representaciones espaciales, ello se traduce en la adición de una dimensión tal y como indicamos anteriormente; esta cuestión la esclareceremos más adelante.

NOTAS:

(1). Se trata de lo que en física se denomina superficie libre «teórica», ya que, en realidad, la superficie libre de un líquido no se extiende indefinidamente y nunca realiza a la perfección el plano horizontal.

(2). Por ello lo superior no puede de ninguna manera simbolizar lo inferior, sino que, por el contrario, siempre es simbolizado por este último; el símbolo, evidentemente, para ejercer su función de «soporte», debe ser más accesible, o sea, menos complejo o extenso, que aquello que expresa o representa.

(3). Dentro de las cantidades infinitesimales hay una cosa que se corresponde exactamente, pero en sentido inverso, con las potencias crecientes del infinito: son los diferentes órdenes decrecientes de dichas cantidades infinitesimales. En ambos casos, una cantidad de un orden determinado es indefinida, en el sentido creciente o en el decreciente, no tan sólo con relación a las cantidades finitas ordinarias, sino también con relación a las cantidades pertenecientes a todos los órdenes de indefinidad precedentes; por lo tanto, no existe una heterogeneidad radical entre las cantidades ordinarias (consideradas como variables) y las cantidades indefinidamente crecientes o indefinidamente decrecientes.

Capítulo XIX: REPRESENTACIÓN DE LA CONTINUIDAD DE LOS DIFERENTES ESTADOS DEL SER

En nuestra nueva representación, sólo hemos considerado un plano horizontal, es decir, un único estado del ser; ahora debemos incorporar la continuidad de todos los planos horizontales, que representan la indefinida multiplicidad de todos los estados. Esta continuidad se obtendrá geométricamente de manera análoga: en lugar de suponer el plano horizontal fijo en la

extensión de tres dimensiones, supuesto que por otra parte es tan irrealizable a causa del movimiento como el trazado de una curva cerrada, supondremos que se desplaza insensiblemente, paralelamente a sí mismo, o sea, permaneciendo perpendicular al eje vertical, y de tal forma que se vuelva a encontrar sucesivamente este eje en todos sus puntos consecutivos, el paso de un punto a otro correspondiendo al que le corresponda en el recorrido de una de las espiras que hemos considerado. Este movimiento espiroidal lo supondremos isócrono, en principio para simplificar al máximo su representación, además de para traducir la equivalencia de las múltiples modalidades del ser en cada uno de sus estados, cuando se las considera desde el punto de vista de lo Universal.

Para una mayor simplicidad, provisionalmente, también podemos considerar cada una de las espiras tal como lo hacíamos en el plano horizontal fijo, es decir, como una circunferencia. Además, en esta ocasión la circunferencia no se cerrará, ya que, cuando el radio que la describe vuelva a superponerse a la posición inicial, ya no se encontrará en el mismo plano horizontal (que hemos supuesto fijo, paralelo a la dirección de uno de los planos de coordenadas y marcando una situación definida sobre el eje perpendicular a dicha dirección); la distancia elemental que separará los dos extremos de esta circunferencia o, más bien, la curva que hemos supuesto como tal, ya no se medirá sobre un radio salido del polo, sino sobre una paralela al eje vertical (1). Ambos puntos extremos no perte necen al mismo plano horizontal, sino a dos planos horizontales superpuestos; se encuentran situados en una y otra parte, respectivamente, del plano horizontal considerado en el curso de su desplazamiento intermedio entre ambas posiciones (desplazamiento que corresponde al desarrollo del estado representado por este plano), ya que marcan la continuidad de cada estado del ser con el que le precede y el que le sigue inmediatamente en la jerarquiza ción del ser total. Si consideramos los radios que contienen los extremos de las modalidades de todos los estados, su superposición forma un plano vertical del que son rectas horizontales, y este plano vertical es el lugar de todos los puntos extremos de los que acabamos de hablar, a los que podríamos llamar puntos límite para los diferentes estados, tal como lo eran precedentemente, desde un determinado punto de vista, para las diversas modalidades de cada estado. La curva que, provisionalmente, habíamos considerado como una circunferencia en realidad es una espira, de altura infinitesimal (correspondiente a la distancia existente entre dos planos horizontales

que cruzan el eje vertical en dos puntos consecutivos), de una hélice trazada sobre un cilindro de revolución cuyo eje no es otro que el eje vertical de nuestra representación. La correspondencia entre los puntos de las espiras sucesivas vendrá marcada por su situación sobre una misma generatriz del cilindro, es decir, sobre una misma vertical; los puntos que se corresponden, a través de la multiplicidad de los estados del ser, aparecen confundidos, cuando se les considera en la totalidad de la extensión de tres dimensiones, en proyección ortogonal sobre un plano base del cilindro, es decir, sobre un plano horizontal determinado.

Para completar nuestra representación, ahora basta con considerar simultáneamente, por un lado, dicho movimiento helicoidal, que se realiza sobre un sistema cilíndrico vertical constituido por una indefinidad de cilindros circulares concéntricos (sin variar de uno a otro el radio de base más que en una cantidad infinitesimal), y por otro, el movimiento espiroidal considerado anteriormente en cada plano horizontal supuesto fijo. A consecuencia de la combinación de ambos movimientos, la base plana del sistema vertical será la espiral horizontal, que equivale al conjunto de una indefinidad de circunferencias concéntricas no cerradas; pero, además, para ir más lejos en la analogía de las consideraciones relativas respecto a las extensiones de dos y tres dimensiones, y, también, para simbolizar mejor la perfecta continuidad entre sí de todos los estados del ser, deberemos considerar la espiral no en una sola posición, sino en todas las posiciones que puede ocupar alrededor de su centro. Se obtendrá así una indefinidad de sistemas verticales como el precedente, con el mismo eje, e interpenetrándose entre sí cuando se los considera en coexistencia, ya que cada uno de ellos comprende por igual la totalidad de los puntos de una misma extensión de tres dimensiones en la que están situados; se trata del mismo sistema considerado simultáneamente en todas las posiciones, de número indefinido, que puede ocupar cuando realiza una rotación completa alrededor del eje vertical.
Sin embargo, veremos que la analogía que así se esta blece, en realidad, no es del todo suficiente; pero, antes de ir más lejos, indicaremos que todo lo que se acaba de decir tanto se puede aplicar a la representación «microcósmica» como a la «macrocósmica». En este caso, las espiras sucesivas de la espiral indefinida trazada en un plano horizontal, en lugar de representar las diversas modalidades de un estado del ser, representarían los dominios

múltiples de un grado de la Existencia universal, mientras que la correspondencia vertical sería la de cada grado de la Existencia, en cada una de las posibilidades determinadas que comprende, con todos los demás grados. Añadamos también, para no tener que volver sobre ello, que esta concordancia existente entre las dos representaciones «macrocósmica» y «microcósmica» es igualmente válida para todo lo que viene a continuación.

NOTA:

(1). En otras palabras, la curva se abre en sentido vertical, y no horizontal como ocurría en el caso anterior.

Capítulo XX: EL VÓRTICE ESFÉRICO UNIVERSAL

Si volvemos al sistema vertical complejo que hemos considerado en último lugar, vemos que, alrededor del punto que se ha tomado como centro de la extensión de tres dimensiones que ocupa dicho sistema, esta extensión no es «isótropa» o, en otras palabras, que, como consecuencia de la determinación de una dirección particular y en cierta manera «privilegiada», la del eje del sistema, es decir, la dirección vertical, la figura no es homogénea en todas

direcciones a partir de este punto. Por el contrario, en el plano horizontal, cuando examinábamos simultáneamente todas las posiciones de la espiral alrededor del cen tro, dicho plano también era considerado de manera homogénea y bajo un aspecto «isótropo» con relación a su centro. Para que ocurra lo mismo en la extensión de tres dimensiones, es necesario observar que toda recta que pase por el centro puede ser tomada como eje de un sistema como el que acabamos de hablar, de tal forma que toda dirección puede hacer el papel de la vertical; lo mismo ocurre con todo plano que pase por el centro y sea perpendicular a una de estas rectas, de lo que correlativamente resulta que toda dirección del plano podrá hacer de dirección horizontal, incluso la que sea paralela a uno cualquiera de los tres planos de coordenadas. En efecto, todo plano que pase por el centro puede convertirse en uno de estos tres planos dentro de una indefinidad de sistemas de coordenadas trirrectangulares, ya que contiene una indefinidad de pares de rectas ortogonales que se cortan en el centro (en la representación de la espiral, estas rectas son todos los radios que salen del polo), pares de rectas que pueden formar dos de los tres ejes de uno de estos sistemas. Así como cada punto de la extensión es un centro en potencia, tal y como hemos dicho antes, toda recta de esta misma extensión es un eje en potencia, e, incluso cuando el centro está determinado, cada recta que pase por este punto, también será, en potencia, uno cualquiera de los tres ejes. Cuando se haya elegido el eje central o principal de un sistema, quedarán por fijar los otros dos ejes en el plano perpendicular al primero y que también pasen por el centro; pero es necesario que los tres ejes, así como el centro, también estén determinados para que la cruz esté efectivamente trazada, es decir, para que toda la extensión pueda realmente medirse según sus tres dimensiones.

Se pueden considerar como coexistentes todos los sistemas como el de nuestra representación vertical, que, respectivamente, tienen por eje central cada una de las rectas que pasan por el centro, ya que, en efecto, son coexistentes al estado potencial, y, además, ello no impide elegir tres ejes determinados de coordenadas, a los que se referirá toda la extensión. Por otra parte, todos los sistemas de los que estamos hablando, en realidad no son más que dife rentes posiciones de un mismo sistema, cuando su eje toma todas las posibles posiciones alrededor del centro, y se interpenetran por lo mismo que antes, es decir, porque cada uno de ellos comprende todos los puntos de la extensión. Se puede decir que el punto principial del que

acabamos de hablar, independiente de toda determinación y representante del ser en sí mismo, es el que efectúa o realiza dicha extensión, que hasta el momento es potencial y está concebida como una pura posibilidad de desarrollo, llenando el volumen total, indefinido a la tercera potencia, por medio de la completa expansión de sus virtualidades en todas direcciones. Además, es precisamente en la plenitud de la expansión como se obtiene la homogeneidad perfecta, así como, inversamente, la distinción extrema sólo es realizable en la extrema universalidad (1); en el punto central del ser se establece, tal y como antes dijimos, un perfecto equilibrio entre los términos opuestos de todos los contrastes y de todas las antinomias, a los que dan lugar los puntos de vista exteriores y particulares.

Como, con la nueva consideración de todos los sistemas coexistentes, todas las direcciones de la extensión tienen el mismo papel, el despliegue que se realiza desde el centro puede considerarse esférico, o, mejor dicho, esferoidal, por lo que el volumen total es, tal como ya hemos indicado, un esferoide que se extiende indefinidamente en todos los sentidos y cuya superficie no se cierra, como las que describimos anteriormente: por otra parte, la espiral plana, examinada simultáneamente en todas sus direcciones, es sólo una sección de dicha superficie, efectuada por un plano que pase por el centro. Dijimos que la realización de la integralidad de un plano se traduce por el cálculo de una integral simple; aquí, como se trata de un volumen y no de una superficie, la realización de la totalidad de la extensión se traducirá por el cálculo de una integral doble (2); las dos constantes arbitrarias que se introducirían en dicho cálculo podrían determinarse por medio de la elección de dos ejes de coordenadas, de esta manera el tercer eje quedaría fijado, ya que debe ser perpendicular al plano formado por los otros dos y pasar por su centro. También debemos observar que el despliegue de dicho esferoide, no es en suma más que la propagación indefinida de un movimiento vibratorio (u ondulatorio, ya que en el fondo ambos términos son sinónimos), no tan sólo en un plano horizontal, sino en toda la extensión de tres dimensiones, cuyo punto de partida puede considerarse como el centro. Si se considera dicha extensión como un símbolo geométrico, es decir, espacial, de la Posibilidad total (símbolo que necesariamente es imperfecto, ya que se encuentra limitado por su propia naturaleza), la representación a la que hemos llegado será la figuración, en la medida en que

ello es posible, del vórtice esférico universal, de acuerdo con el cual transcurre la realización de todas las cosas, y que la tradición metafísica de Extremo Oriente denomina Tao, es decir, la «Vía».

NOTAS:

(1). Aquí volvemos a aludir a la unión de dos puntos de vista «la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad», de los que ya tratamos precedente, en conformidad con las enseñanzas del esoterismo islámico.

(2). Debemos recordar, aunque aquí no podamos insistir sobre ello, que una integral no puede calcularse tomando sus elementos uno a uno y sucesivamente, ya que, de hacerse así, el cálculo nunca se acabaría; la integración sólo puede hacerse por medio de una única operación sintética, y el procedimiento analítico de formación de sumas aritméticas no podría aplicarse hasta el infinito.

Capítulo XXI: DETERMINACIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA REPRESENTACIÓN DEL SER

Con lo que acabamos de exponer, hemos llevado hasta los límites más extremos que se puedan concebir o, más bien, imaginar (ya que se trata de una representación de orden sensible), la universalización de nuestro símbolo geométrico, introduciendo gradualmente, en

varias fases sucesivas o, dicho con más exactitud, consideradas sucesivamente a lo largo de nuestro estudio, una indeterminación cada vez mayor, correspondiente a lo que hemos llamado potencias cada vez más elevadas de lo indefinido, pero sin salir en ningún momento de la extensión de tres dimensiones. Llegados a este punto, debemos volver a recorrer en cierta manera el mismo camino pero en sentido inverso, para determinar todos los elementos de la figura, sin cuya determinación, ya que sólo existe en estado virtual, no puede ser trazada de manera efectiva; esta determinación, que al comienzo sólo se consideraba, por así decirlo, hipotéticamente, como una posibilidad, se volverá real, ya que podremos indicar el significado preciso de cada uno de los elementos que constituyen el símbolo crucial y que lo caracterizan.
Para empezar, no consideraremos la universalidad de los seres, sino a un único ser en su totalidad; supondremos que el eje vertical está determinado y, después, que también está determinado el plano que pasa por dicho eje y que contiene los puntos extremos de las modalidades de cada estado; volveremos así al sistema vertical que tiene por base plana la espiral horizontal considerada en una única posición, al que ya hemos descrito anteriormente.
En este caso, las direcciones de los tres ejes de coordenadas están determinados, pero sólo está determinada la posición del eje vertical; uno de los dos ejes horizontales se encon trará situado en el plano vertical del que acabamos de hablar y el otro será perpendicular a éste; pero el plano horizontal que contendría estas dos rectas rectangulares permanece indeterminado. Si determinásemos dicho plano, quedaría a la vez determinado el centro de la extensión, es decir, el origen del sistema de coordenadas al que está referida dicha extensión, ya que este punto no es otro que la intersección del plano horizontal de coordenadas con el eje vertical; con ello, todos los elementos de la figura estarían determinados, lo que nos permitiría trazar la cruz de tres dimensiones, y dar medida a la extensión en su totalidad.
También debemos recordar que, para constituir el sistema representativo del ser total, tuvimos que considerar en primer lugar una espiral horizontal y después una hélice cilíndrica vertical. Si consideramos aisladamente una espira cualquiera de esta hélice, despreciando la diferencia elemental de nivel existente entre sus extremos, podremos verla como una circunferencia trazada en un plano horizontal; y si se desprecia la variación elemental que experi menta el radio entre sus extremos, también podremos tomar por una circunferencia cada espira de la otra curva, la espiral horizontal. En consecuencia, toda circunferencia trazada en un plano horizontal y que tenga por centro el centro de este plano, es decir, su intersección con el eje

vertical, podrá, inversamente y con las mismas aproximaciones, considerarse como una espira que pertenece a la vez a una hélice vertical y a una espira horizontal (1); de todo esto resulta que la curva que representamos como una circunferencia, hablando con rigor, en realidad no es ni cerrada ni plana.

Una circunferencia tal representará una modalidad cualquiera de cualquier estado del ser, visto según la dirección del eje vertical, que, a su vez, se proyectará horizontalmente en un punto, centro de la circunferencia. Por otra parte, si se observara está última según la dirección de uno de los dos ejes horizontales, se proyectaría en un segmento, simétrico con relación al eje vertical, de una recta horizontal, formando con este último una cruz de dos dimensiones de la que dicha recta horizontal sería el trazo, sobre el plano vertical de proyección, del plano en el que se encuentra la circunferencia considerada.

En lo que respecta al significado de la circunferencia con el punto central, siendo éste el resultado de la proyección del eje vertical sobre el plano horizontal, notaremos que es un símbolo muy generalizado en el que el centro y la circunferencia representan, respectivamente, el punto de partida y el resultado de un modo de manifestación cualquiera (2); por lo tanto, corresponden a lo que en el Universo son la «esencia» y la «substancia» (Purusha y Prakriti en la doctrina hindú) o el Ser en sí mismo y su posibilidad, y representan, para todo modo de manifestación, la expresión más o menos particularizada de dichos principios considerados como complementarios, activo y pasivo el uno con respecto al otro. Esto acaba de justifi car lo que dijimos precedentemente sobre la relación que existe entre los diversos aspectos del simbolismo de la cruz, ya que de ello podemos deducir que, en nuestra representación, geométrica, el plano horizontal (al que se supone fijo en tanto que corresponde al plano de coordenadas y que, por otra parte, ocupa una posición cualquie ra, ya que sólo está determinada su dirección) tendrá un papel pasivo con relación al eje vertical, lo cual quiere decir que el estado del ser correspondiente se realizará en su desarrollo integral bajo la influencia activa del principio representado por el eje (3); esto se podrá comprender mejor en lo que viene a continuación, pero es importante que lo tengamos en cuenta desde este momento.

NOTAS:

(1). Esta circunferencia es la misma que limita exteriormente la figura conocida con el nombre de yin-yang en el simbolismo extremo oriental, a la que ya hemos aludido y de la que trataremos un poco más adelante.

(2). En el simbolismo de los números, vimos que esta figura corresponde al denario, considerado como el desarrollo completo de la unidad.

(3). Si consideramos la cruz de dos dimensiones obtenida por proyección sobre un plano vertical, cruz que, naturalmente, estará formada por una línea vertical y otra horizontal, en estas condiciones, vemos que la cruz simboliza claramente la unión de los principios activo y pasivo.

Capítulo XXII: EL SÍMBOLO EXTREMO ORIENTAL DEL YIN-YANG, EQUIVALENCIA METAFÍSICA ENTRE EL NACIMIENTO Y LA MUERTE

Para volver a la determinación de nuestra figura, en resumidas cuentas sólo hemos de considerar particularmente dos cosas: por una parte, el eje vertical, y por otra, el plano

horizontal de coordenadas. Sabemos que un plano horizontal representa un estado del ser, del que cada modalidad corresponde a una espira plana que hemos con fundido con una circunferencia; por otro lado, los extremos de dicha espira, en realidad no se encuentran en el plano de la curva, sino en dos planos inmediatamente contiguos, ya que esta misma curva, considerada en el sistema cilíndrico vertical, es "una espira, una función de hélice, cuyo paso es infinitesimal". Por ello, dado que vivimos, actuamos y razonamos por medio de contingencias, podemos e, incluso, debemos considerar el gráfico de la evolución individual (1) como una superficie (plana). Y, en realidad, ella posee todos sus atributos y cualidades, y no difiere de la superficie que se podría considerar del Absoluto. (2) Así, en nuestro plano (o grado de existencia), el «circulus vital» es una verdad inmediata, y este círculo es la representación del ciclo individual humano» (3).

El yin-yang, que en el simbolismo tradicional de Extremo Oriente representa el «círculo del destino individual», es efectivamente un círculo por las razones precedentes. «Es un círculo representativo de una evolución individual o especifica (4) y sólo participa en el cilindro cíclico universal por medio de dos dimensiones. Al no tener espesor, carece de opacidad, se representa diáfano y transparente, es decir, que los gráficos de las evoluciones anteriores y posteriores a su momento (5) se ven y se imprimen en la mirada a través de él» (6). Pero, por supuesto, «no se debe olvidar que si bien el yin-yang, tomado aparte, puede considerarse como un círculo, dentro de la sucesión de las modificaciones individuales (7) es un elemento de la hélice: toda modificación individual es esencialmente un vórtice de tres dimensiones; (8) sólo hay un estadio humano y nunca se vuelve a pasar por el camino que ya se ha recorrido» (9).

Los dos extremos de la espira de hélice de avance infinitesimal son, tal y hemos dicho, dos puntos inmediatamente contiguos situados encima de una generatriz del cilindro, paralela al eje vertical (y que además se encuentra situada en uno de los planos de coordenadas). Ambos puntos no pertenecen realmente a la individualidad o, dicho de manera más general, al estado del ser representado por el plano horizontal que se está considerando. «La entrada en el yinyang y la salida del yin-yang no están a la disposición del individuo, ya que, aunque pertenecen al yin-yang, ambos puntos pertenecen a la espira asentada en la superficie lateral (vertical) del cilindro y están sometidos a la atracción de la «Voluntad del Cielo». Efectiva mente, en realidad, el hombre no es libre con respecto a su nacimiento y su muerte. En cuanto a su nacimiento, no es libre de aceptarlo ni de rechazarlo ni del momento en que se produce. Y en cuanto a su

muerte, tampoco la puede eludir; así como no puede, en justa analogía, ser libre de elegir el momento de su muerte. En todo caso, no están en su mano ninguna de las condiciones de ambos actos: el nacimiento "le lanza irremediablemente al círculo de una existencia que no ha pedido ni elegido; la muerte le saca de este círculo y le lanza irremediablemente a otro, prescrito y previsto por la «Voluntad del Cielo», sin que nada pueda modificarlo (10). Así, el hombre terrestre es esclavo en cuanto a su nacimiento y su muerte se refiere, es decir, con relación a los dos actos más importantes de su vida individual, los únicos que resumen en definitiva su especial evolución respecto al Infinito». (11)

Ha de quedar muy claro que «los fenómenos muerte y nacimiento, considerados en sí mismos y fuera de los ciclos, son exactamente iguales»;(12) incluso se puede decir que, en realidad, se trata de, un mismo y único fenómeno observado desde dos caras opuestas, desde el punto de vista de uno u otro de dos ciclos consecutivos entre los cuales interviene. Por otra parte esto se ve inmediatamente en nuestra representación geométrica, ya que el final de un ciclo cualquiera siempre coincide necesariamente con el comienzo de otro; sólo empleamos los términos «nacimiento» y «muerte» en su acepción general para designar los pasos entre los ciclos, sea cual sea su extensión y ya se trate de mundos o de individuos. Ambos fenómenos «se acompañan y complementan mutuamente el nacimiento humano es consecuencia inmediata de una muerte (a otro estado); la muerte humana es la causa inmediata de un nacimiento (también dentro de otro estado). Una de estas circunstancias nunca se produce sin la otra. Al no existir el tiempo en este caso, podemos afirmar que entre el valor intrínseco del fenómeno nacimiento y el valor intrínseco del fenómeno muerte existe una identidad metafísica. En cuanto a su valor relativo, y a causa de la inmediatez de sus consecuencias, la muerte que se encuentra al extremo de un ciclo cualquiera es superior al nacimiento en este mismo ciclo, en todo lo que valga la atracción de la «Voluntad del Cielo» sobre dicho ciclo, o sea, matemáticamente, en lo que valga el avance de la hélice evolutiva». (13)

NOTAS:

(1). Ya sea para una modalidad particular o, incluso, para la individualidad integral si se la considera aisladamente en el ser, cuando se considera un solo estado, la representación debe ser plana.

Recordemos otra vez, para evitar todo malentendido, que la palabra «evolución» para nosotros sólo puede significar el desarrollo de un determinado conjunto de posibilidades.

(2). Es decir, considerando al ser en su totalidad.

(3). Matgioi, La Vía Metafísica, p. 128.

(4). En efecto, la especie no es un principio transcendente respecto a los individuos que forman parte de ella; pertenece al orden de las existencias individuales y no va más allá; por lo tanto, se encuentra en el mismo nivel dentro de la Existencia universal, y podemos decir que la participación en la especie se realiza en el sentido horizontal; tal vez algún día dediquemos un estudio especial al tema de las condiciones de la especie.

(5). Dichas evoluciones corresponden al desarrollo de otros estados, repartidos de esta manera con relación al estado humano; recordemos que, metafísicamente, sólo se habla de "anterioridad" o de "posterioridad" más que en un sentido de encadenamiento causal y puramente lógico, que no excluye la simultaneidad de todas las cosas en el «eterno presente».

(6). Matgioi, La Vía Metafísica, p. 129. Esta figura se encuentra dividida en dos partes, una oscura y otra clara, que respectivamente corresponden a dichas evoluciones anteriores y posteriores, ya que los estados de que se trata pueden considerarse simbólicamente, en comparación con el estado humano, unos oscuros y los otros luminosos; asimismo, la parte oscura es el lado del yin y la clara el lado del yang, conforme al significado original de ambos términos. Por otra, parte, ya que el yang y el yin corresponden a los principios masculino y femenino, desde otro punto de vista y tal como hemos indicado más arriba, esta figura representa al «Andrógino» primordial en el que ambas partes ya están diferenciadas pero no separadas. Finalmente, en tanto que representativa de las revoluciones cíclicas, cuyas fases están ligadas al predominio alternativo del yin y del yang, esta figura también está relacionada con el símbolo de la svástica, y con el de la doble espiral a la que hemos aludido anteriormente; pero entrar en estas consideraciones nos alejaría de nuestro propósito.

(7). Consideradas en tanto que se corresponden (en sucesión lógica) dentro de los diferentes estados del

ser, los cuales deben observarse como simultáneos para que las diferentes espiras de la hélice puedan compararse entre sí.

(8). Es un elemento del vórtice esférico universal del que antes hemos tratado; siempre existe analogía, y, en cierta forma, «proporcionalidad» (sin que por ello deban tener una medida común) entre el todo y cada uno de sus elementos, incluso infinitesimales.

(9). Matgioi, La Vía Metafísica, pp. 131-132/(nota). Esto también excluye formalmente la posibilidad de la «reencarnación». A este respecto, también podemos indicar, desde el punto de vista de la representación geométrica, que una recta sólo puede cruzar un plano por un solo punto; en particular, esto es lo que ocurre con el eje vertical con relación a cada uno de los planos horizontales.

(10). Es así, porque el individuo como tal sólo es un ser contingente, ya que no está en sí mismo su razón suficiente, por esto el transcurso de su existencia, si se lo considera sin tener en cuenta la variación en sentido vertical, aparece como el «ciclo de la necesidad».

(11). Matgioi, La Vía Metafísica, pp. 132-133. «Pero, entre su nacimiento y su muerte, el individuo es libre, tanto en lo que se refiere a la emisión como al sentido de sus actos terrestres; dentro del «circulus vital» de la especie y del individuo, la atracción de la «Voluntad del Cielo», no se deja notar».

(12). Ibid., pp. 138-139 (nota).

(13). Ibid., p. 137. -Sobre la equivalencia metafísica entre nacimiento y muerte, ver también El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. VIII y XVII, 3ª ed. francesa.

Capitulo XXIII: SIGNIFICADO DEL EJE VERTICAL, LA INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD DEL CIELO

De lo que se acaba de decir resulta que el avance de la hélice, elemento debido al cual los extremos de un ciclo individual, sea el que sea, escapan al propio dominio de la individualidad, es la medida de la «fuerza atractiva de la Divinidad».(1) Por lo tanto, la influencia de la

«Voluntad del Cielo» en el desarrollo del ser se mide paralelamente al eje vertical; evidentemente, ello implica que se consideren simultáneamente una pluralidad de estados, que constituyen otros tantos ciclos integrales de existencia (espirales horizontales), dicha influencia transcendente no se deja sentir en el interior de un mismo estado tomado de forma aislada.

El eje vertical representa entonces el lugar metafísico de la manifestación de la «Voluntad del Cielo» y atraviesa cada plano horizontal por su centro, es decir, por el punto donde se realiza el equilibrio en el que reside precisamente dicha manifestación, o, dicho en otras palabras, la armonización completa de todos los elementos constitutivos del estado del ser correspondiente.

Tal y como antes dijimos, es esto lo que hay que entender por el «Invariable Medio» (Tchungyung), donde se refleja, en cada estado del ser (ya que el equilibrio es una imagen de la Unidad principial dentro de lo manifestado), la «Actividad del Cielo», la cual, en sí misma, es no actuante y no manifestada aunque se deba concebir como capaz de actuar y manifestarse, sin que ello pueda afectarla o modificarla de ninguna manera, e incluso, a decir verdad, como capaz de toda acción y de toda manifestación, precisamente porque esta más allá de todas las acciones y manifestaciones particulares. En consecuencia, podemos decir que, dentro de la representación de un ser, el eje vertical es el símbolo de la «Vía personal» (2), que conduce a la Perfección y que es una especificación de la «Vía universal», a la que antes representábamos por medio de una figura esferoidal inde finida y no cerrada; con el mismo simbolismo geométrico, esta especificación se obtiene, de acuerdo con lo que hemos dicho, por la determinación de una dirección particular dentro de la extensión: el eje vertical. (3)

Acabamos de hablar de la Perfección, y a este respecto es necesaria una breve explicación: cuando dicho término se emplea de esta manera, debe entenderse en su sentido absoluto y total. En nuestra actual condición (de seres que pertenecen al estado individual humano), para pensar en él debemos volver este concepto inteligible en modo dis tintivo; se trataría de la «perfección activa» (Khien) o posibilidad de la voluntad en la Perfección y, naturalmen te, de omnipotencia, lo cual es idéntico a lo que se designa como «Actividad del Cielo». Pero, para poder hablar de ello, por otra parte, es necesario sensibilizar dicho concep to (ya que el lenguaje, como toda expresión exterior, es de orden sensible); en este caso se trata de la «perfección pasiva» (Khuen), posibilidad de acción como motivo y como fin, Khien es la voluntad capaz de manifestarse y Khuen es el objeto de dicha manifestación; pero, por otra parte, desde el momento en que se dice «perfección activa» o «perfección pasiva» ya no se

habla de Perfección en sentido absoluto, puesto que hay una distinción y una determinación, o sea, una limitación. También podemos añadir que Khien es la facultad actuante (sería más exacto decir «influyente»), que corresponde al «Cielo» (Tien), y que Khuen es la facultad plástica, que corresponde a la «Tierra» (Ti); encontramos en la Perfección algo análogo, pero más universal, a lo que designábamos en el Ser como «esencia» y «substancia». (4) En todo caso, sea cual sea el principio por el que se los determine, se ha de saber que Khien y Khuen sólo existen metafísicamente desde nuestro punto de vista de seres manifestados, de la misma manera que no es en sí mismo como el Ser se polariza en «esencia» y «substancia», sino tan sólo con relación a nosotros y en tanto que nosotros lo observamos a partir de la manifes tación universal de la que es el principio y a la que nosotros pertenecemos.

Si volvemos a la representación geométrica, vemos que el eje vertical se determina como expresión de la «Voluntad del Cielo» en el desarrollo del ser, lo cual determina a la vez la dirección de los planos horizontales, que representan los diferentes estados, y la correspondencia horizontal y vertical entre ellos, lo cual establece su jerarquización. A causa de esta correspondencia, los puntos límite entre dichos estados están determinados como extremos de las modalidades, particulares; el plano vertical que los contiene es uno de los planos de coordenadas, así como el perpendicular a él que contiene al eje; estos dos planos verticales trazan en cada plano horizontal una cruz de dos dimensiones, cuyo centro se encuentra dentro del «Invariable Medio». Sólo queda indeterminado un elemento: el de la posición del plano horizontal particular que corresponderá al tercer plano de coordenadas; a este plano corresponde, en el ser total, un cierto estado, cuya determinación permitirá trazar la cruz simbólica de tres dimensiones, es decir, realiza la totalización misma del ser.

Hay algo que nos queda por destacar antes de ir más adelante; se trata de que la distancia vertical que separa los extremos de un ciclo evolutivo cualquiera es constante, lo cual equivale a decir que, sea cual sea el ciclo que se considere, la «fuerza atractiva de la Divinidad» siempre actúa con la misma intensidad; y así es efectivamente respecto al Infinito: esto es lo que expresa la ley de la armonía universal, que exige la proporcionalidad en cierta manera matemática entre todas las variaciones. Sin embargo, es cierto que, en apariencia, podría no ser así si nos situásemos desde un punto de vista especializado y si sólo considerásemos el

recorrido de un ciclo determinado que se quisiera comparar con los demás bajo el punto de vista considerado; se tendría que poder evaluar, en el caso preciso en que nos hubiéramos situado (admitiendo que es posible situarse en él de manera efectiva, lo cual, en todo caso, está fuera del punto de vista de la metafísica pura), el valor del paso de la hélice; pero «no conocemos el valor esencial de éste elemento geométrico, ya que en la actualidad no tenemos consciencia de los estados cíclicos por donde pasamos y no podemos, por lo tanto, medir la altura metafísica que hoy nos separa de aquel de donde salimos» (5). Así pues, no disponemos de ningún medio directo para apreciar la medida de la acción de la «Voluntad del Cielo»; «sólo la podríamos conocer por analogía (gracias a la ley de armonía), si, en nuestro estado actual, con consciencia de nuestro estado precedente, pudiésemos determinar la cantidad metafísica adquirida (6) y, en consecuencia, medir la fuerza ascensional. No decimos que esto sea imposible, ya que se puede comprender; pero no se en cuentra entre las facultades de la humanidad actual». (7)

Notemos de paso, y sólo para indicar la concordancia existente entre todas las tradiciones, como hacemos cada vez que la ocasión se presenta, que, según lo que acaba mos de exponer sobre el significado del eje vertical, se podría hacer una interpretación metafísica de la conocida frase del Evangelio según la cual el Verbo (o la «Voluntad del Cielo» en acción) es (con relación a nosotros) «la Vía, la Verdad y la Vida». (8) Si volvemos a la representación «microcósmica» del principio y consideramos sus tres ejes de coordenadas, la «Vía» (especificada respecto al ser considerado) estará representada, al igual que aquí, por el eje vertical; de los dos ejes horizontales, uno representará la "Verdad" y el otro la "Vida". Mientras que la «Vía» se relaciona con el «Hombre Universal» con el que se iden tifica el «Sí-mismo», la «Verdad» aquí se relaciona con el hombre intelectual y la «Vida» con el hombre corporal, (aunque este último término es susceptible de alguna transposición); (9) de entre estos dos últimos, pertenecientes ambos al dominio de un mismo estado particular, es decir, a un mismo grado de la existencia universal, el primero ha de asimilarse a la individualidad integral, de la que el segundo no es más que una modalidad. Por lo tanto, la «Vida» estará representada por el eje paralelo a la dirección según la cual se desarrolla cada modalidad, y la «Verdad» lo estará por el eje que reúne todas las modali dades atravesándolas perpendicularmente a esta misma dirección (eje que, aunque también es horizontal, podrá verse como relativamente

vertical con respecto al otro, de acuerdo con lo que indicamos precedentemente). Además, ello supone que el trazado de la cruz de tres dimensiones se relaciona con la individualidad humana terrestre, ya que sólo con relación a ésta hemos considerado la "Vida" e incluso la "Verdad"; este trazado representa la acción del Verbo en la realización del ser total y su identificación con el "Hombre Universal".

NOTAS:

(1). Matgioi, La Voie Métaphysique, p. 95.

(1). Recordemos que la «personalidad» para nosotros es el principio transcendente y permanente del ser, mientras que la «individualidad» no es más que una manifestación transitoria y contingente de la primera.

(3). Esto acaba de precisar lo que ya dijimos a propósito de las relaciones la "Vía"(Tao) y la «Rectitud» (Te).

(4). Ver también El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. IV. -En los Kua de Fo-hi, Khien se representa por tres trazos enteros y Khuen por tres trazos partidos; ya hemos visto que el trazo entero es el símbolo del yang o principio activo y que el trazo partido es el símbolo del yin o principio pasivo.

(5). Matgioi, La Vía Metafísica, pp. 137-138 /(nota).

(6). Entendamos que el término «cantidad», justificado por el empleo del simbolismo matemático; sólo se toma en un sentido puramente analógico; lo mismo ocurre con la palabra «fuerza» y con todas aquellas que evocan imágenes sacadas del mundo sensible.

(7). Ibid., p. 96. En esta última cita hemos introducido algunas modificaciones, pero sin alterar su sentido, para aplicar a cada ser lo que se decía sobre el Universo en su conjunto. «El hombre no tiene poder sobre su propia vida, ya que la ley que rige la vida y la muerte, sus propias mutaciones, se le escapa; entonces ¿qué puede saber de la ley que rige las grandes mutaciones cósmicas, de la evolución universal? (Chuang-tzú, cap. XXV). En la tradición hindú, los Purânas declaran que no existe medida para los Kalpas

anteriores y posteriores, es decir, para los ciclos que se refieren a los otros grados de la Existencia universal.

(8). A fin de prevenir cualquier posible error, conocidas las habituales confusiones existentes en el moderno Occidente, creemos adecuado especificar que aquí se trata exclusivamente de una interpretación metafísica y en absoluto de una interpretación religiosa; entre estos dos puntas de vista hay la misma diferencia que la que existe, en el Islamismo, entre la haqîqa (metafísica y esotérica) y la shariyah (social y exotérica).

(9). En la tradición hebraica, estos tres aspectos del hombre (de los que sólo los dos últimos son «humanos» hablando con propiedad) se denominan respectivamente con los términos de Adam, Aish y Enosh.

Capítulo XXIV: EL RAYO CELESTIAL Y SU PLANO DE REFLEXIÓN

Si examinamos los planos horizontales superpuestos representativos de todos los estados del ser, también podemos decir que el eje vertical, que los une entre sí y al Centro del ser total, con relación a ellos, considerados por separado o en conjunto, simboliza lo que diversas tradiciones llaman el «Rayo Celestial» o el «Rayo Divino»: es el principio que la doctrina hindú designa con los nombres de Buddhi y Mahat (1), «que constituye el elemento superior no encarnado del hombre y que le sirve de guía a través de las fases de la evolución universal». (2) El ciclo universal, representado por el conjunto de nuestra figura y «del que la humanidad (en sentido

individual y «específico», sólo constituye una fase, tiene movimiento propio, (3) independiente de nuestra humanidad, de todas las humanidades, de todos los planos (que representan todos los grados de la Existencia), de los que constituye su suma indefinida (que es el Hombre Universal). (4) Dicho movimiento propio, debido a la afinidad esencial existente entre el «Rayo Celestial» y su origen, lo encamina irremisiblemente hacia su Fin (la Perfección), que es idéntico a su Comienzo, con una fuerza directriz ascensional y divinamente benéfica (es decir, armónica), (5) la cual no es otra cosa que la «fuerza atractiva de la Divinidad» de la que ya hemos hablado en el capítulo precedente.

Hemos de insistir en que el «movimiento» del ciclo universal es necesariamente independiente de cualquier voluntad individual, particular o colectiva, la cual sólo puede actuar dentro de su dominio especial, sin que nunca pueda salir de las determinadas condiciones de existencia a las que este dominio se encuentra sometido. «El hombre, en tanto que hombre (individual), no puede disponer de nada mejor ni mayor que de su destino hominal, cuya marcha individual es libre de detener. Pero este ser contingente, dotado de virtudes y posibilidades contingentes, no podría moverse, detenerse o influir sobre sí mismo fuera del es pecial plano contingente, en el que, por el momento, se encuentra y ejerce sus facultades. No es razonable supo ner que puede modificar o a fortiori detener la eterna marcha del ciclo universal» (6). Además, la indefinida extensión de las posibilidades del individuo, considerado en su integridad, no cambia nada de él, ya que no puede sustraerle de todo el conjunto de condiciones limitativas que caracterizan el estado del ser al que pertenece en tanto que individuo. (7)

El «Rayo Celestial» atraviesa todos los estados del ser, marcando, tal como dijimos, el punto central de cada uno de los planos horizontales correspondientes, y el lugar de todos estos puntos centrales es el «Invariable Medio»; pero esta acción del «Rayo Celestial» no es efectiva más que si produce, por su reflexión sobre uno de estos pla nos, una vibración que, propagándose y amplificándose por la totalidad del ser, ilumina su caos, cósmico o humano. Decimos cósmico o humano, porque tanto puede aplicarse al «macrocosmos» como al «microcosmos»; en todo caso, el conjunto de posibilidades del ser, en propiedad, sólo constituye un caos «informe y vacío» (8), en el que todo no es más que oscuridad hasta el momento que se produce dicha iluminación, que determina su organización armónica al pasar

de la potencia al acto (9). Esta misma iluminación corresponde estrictamente a la conversión de uno en otro de los tres gunas, lo cual ya hemos descrito anteriormente a partir de un texto del Vêda. Si consideramos las dos fases de dicha conversión, el resultado de la primera, que se efectúa a partir de los estados inferiores del ser, se opera sobre el plano mismo de reflexión, mientras que la segunda imprime una dirección ascendente a la vibración reflejada, que la transmite a través de toda la jerarquía de los estados superiores del ser. El plano de reflexión, cuyo centro, punto de incidencia del «Rayo Celestial», es el punto de partida de dicha vibración indefinida, será entonces el plano central del conjunto de estados del ser, es decir, el plano horizontal de coordenadas en nuestra representación geométrica, y su centro será efectivamente el centro del ser total. Dicho plano central, sobre el cual se trazan las ramas horizontales de la cruz de tres dimensiones, juega, con relación al «Rayo Celestial», que es su rama vertical, un papel análogo al de la «perfec ción pasiva» con respecto al de la «perfección activa» o al de la «substancia» con respecto a la «esencia», de Prakriti con respecto a Purusha; simbólicamente, se trata de la «Tierra» con relación al «Cielo», y también de lo que todas las tradiciones cosmogónicas concuerdan en representar como «la superficie de las Aguas».(10) También podemos decir que se trata del plano de separación de las «Aguas inferiores» y las «Aguas superiores» (11), es decir, de los dos caos, el formal y el informal, el individual y el extra-individual de todos los estados, tanto no manifesta dos como manifestados, cuyo conjunto constituye la Posibilidad total del «Hombre Universal».

Por obra del «Espíritu Universal» (Atmâ), que proyecta el «Rayo Celestial» que se refleja sobre el espejo de las «Aguas», en el seno de éstas se encuentra encerrada una chispa divina, germen espiritual increado, que, dentro del Universo potencial (Brahmânda o «Huevo del Mundo»), constituye dicha determinación de lo «No Supremo» Brahma, (Apara-Brahma) a lo que la tradición hindú designa como Hiranyagarbha (es decir, el «Embrión de Oro») (12). En particular, dentro de cada ser, dicha chispa de la Luz inteligible constituye, si se puede decir así, una unidad fragmentaria (expresión que por lo demás es inexacta si se toma al pie de la letra, ya que la unidad en realidad es indivisible y no tiene partes) que, desarrollándose para identificarse en acto con la Unidad total, a la que es idéntica en potencia (ya que contiene en sí misma la esencia indivisible de la luz, así como la naturaleza del fuego se encuentra por

completo contenida en cada chispa), (13) se irradiará en todos los sentidos a partir del centro, y en su expansión realizará el perfecto desarrollo de todas las po sibilidades del ser. Este principio de esencia divina involucionada en los seres (sólo en apariencia, ya que realmente no podría ser afectada por las contingencias y que este estado de «envoltura» no existe más que desde el punto de vista de la manifestación), también es, en el simbolismo védico, Agni, (14) manifestándose en el centro de la esvástica, que es, tal como hemos visto, la cruz trazada en el plano horizontal, que, por su rotación alrededor de dicho cen tro, genera el ciclo evolutivo que constituye cada uno de los elementos del ciclo universal. El centro, único punto que permanece inmóvil en este movimiento de rotación, es, también a causa de su inmovilidad (imagen de la inmutabilidad principial), el motor de la «rueda de la existencia»; en sí mismo encierra la «Ley» (en el sentido del término sánscrito Dharma) (15), es decir, la expresión o manifestación de la «Voluntad del Cielo», para el ciclo correspondiente al plano horizontal en el que se efectúa esta rotación, y, de acuerdo con lo que hemos dicho, su in fluencia se mide o, al menos, se mediría si pudiéramos hacerlo, por el avance de la hélice sobre el eje vertical. (16).

Así pues, la realización de las posibilidades del ser se efectúa por medio de una actividad que siempre es interior, ya que se ejerce a partir del centro de cada plano; por otra parte, metafísicamente, no puede haber una acción exterior que se ejerza sobre el ser total, ya que una acción tal sólo es posible desde un punto de vista relativo y especializado, como el del individuo.(17) Dicha realización viene representada en los diferentes simbolismos por una flor abierta sobre la superficie de las «Aguas», normalmente se trata de una flor de loto en las tradiciones orientales y de una rosa o una flor de lis en las tradiciones occidentales; (18) no es nuestra intención entrar aquí en los detalles de estas diferentes representaciones, que pueden variar y modificarse en cierta medida en razón de las múltiples adaptaciones a las que se prestan, pero que, en el fondo, siempre y en todas partes proceden del mismo principio con algunas consideraciones secundarias basadas sobre todo en los números. (19) En todo caso, la abertura en cuestión podrá considerarse primero en el plano central, es decir, en el plano horizontal de reflexión del «Rayo Celestial», como la integración del correspondiente estado del ser; pero también se extenderá fuera de este plano, a la totalidad de los estados, según el desarrollo indefinido, en todas las direcciones a partir del punto central, del vórtice esférico universal del que hablábamos anteriormente. (20)

NOTAS.

(1). Véase El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. VII y también el XXI, 3ª ed. francesa, para el simbolismo del «rayo solar» (sushumna).

(2). Simón y Théophane, Las Enseñanzas secretas de la Gnosis, p. 10.

(3). La palabra «movimiento» también es sólo una expresión puramente analógica, ya que el ciclo universal, en su totalidad, evidentemente, es independiente de las condiciones temporales y espaciales, así como de cualquier otra condición particular.

(4). Esta «suma indefinida», es, propiamente hablando, una integral.

(5). Ibid., p. 50.

(6). Ibid., p. 50.

(7). Esto es particularmente cierto por lo que respecta a la «inmortalidad» entendida en sentido occidental, es decir, como prolongamiento del estado individual humano en la «perpetuidad» o indefinidad temporal (ver El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVIII, 3ª ed. fr.).

(8). Traducción literal del hebreo thohu va-bohu, y que Fabre d'Olivet (La Lengua hebraica restituida) explica como «potencia contingente del ser dentro de una potencia del ser».

(9). Cf. Génesis, I, 2-3.

(10). Ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. V.

(11). Cf. Génesis, I, 6-7.

(12). Véase El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XIII, 3ª ed. francesa.

(13), Véase ibid, cap.V.

(14). Agni se representa como un principio ígneo (como el Rayo luminoso que le da nacimiento), ya que el fuego es considerado como un elemento activo con relación al agua, elemento pasivo. Agni en el centro de la esvástica, es, en el simbolismo cristiano, el cordero en el manantial de los cuatro ríos (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. III; El Esoterismo de Dante, cap. IV; El Rey del Mundo, cap. IX).

(15). Ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, 3 a parte, cap. V y El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. IV. -También indicábamos en otro trabajo la relación existente entre la palabra sánscrita Dharma y la palabra sánscrita usada para designar el Polo, Dhruva, que derivan respectivamente de las raíces dhri y dhru, que tienen el mismo sentido y expresan esencialmente la idea de estabilidad (El Rey del Mundo, cap. I).

(16). "Cuando ahora (en el transcurso de la manifestación) decimos «el Principio», ya no designamos con esta palabra al Ser que existe dentro de todos los seres, norma universaI que preside la evolución cósmica. La naturaleza del Principio, la naturaleza del Ser, son incomprensibles e inefables. Unicamente puede comprenderse (en modo individual humano) y expresarse lo limitado. Del Principio, que actúa como el polo, como el eje de la universalidad de los seres, sólo podemos decir que es el polo, que es el eje de la evolución universal, pero sin intentar explicarlo" (Chuang-Tzu, cap. XXV). Por esto el Tao «con un nombre», «la Madre de los diez mil seres» (Tao-te-king, cap. I), es la «Gran Unidad» (Tai-i), que, simbólicamente, tal como hemos visto antes, se encuentra en la estrella polar: «Si hemos de dar un nombre al Tao (a pesar de que no puede ser nombrado), se le llamará (como equivalente aproximativo) la «Gran Unidad»... Los diez mil seres son producidos por Tai-i y modificados por el yin y el yang.» -En Occidente, en la antigua «Masonería operativa», una plomada, imagen del eje vertical, está suspendida de un punto que simboliza el polo celeste. Es también el punto de suspensión de la «balanza», del que hablan diversas tradiciones (ver El Rey del Mundo, cap. X); esto nos muestra que la palabra «nada» (Ain) de la Kábala hebrea corresponde al «no actuar» (wu-wei) de la tradición extremo oriental.

(17). Más adelante tendremos ocasión de volver sobre la distinción hecha entre el «interior» y el «exterior», que también es simbólica, como aquí lo es toda localización; pero entendemos que es necesario precisar que la imposibilidad de una acción exterior sólo se aplica al ser total y no al ser

individual, y que esto excluye la comparación que se pudiera hacer con la afirmación, análoga en apariencia pero sin alcance metafísico, que el «monadismo» de Leibnitz implica con respecto a las «substancias individuales».

(18). Ya señalábamos en otra parte la relación existente entre estas flores simbólicas y la rueda considerada como símbolo del mundo manifestado (El Rey del Mundo, cap. II).

(19). Anteriormente hemos visto que el número de los radios de la rueda varía según el caso; lo mismo ocurre con el de los pétalos de las flores emblemáticas. Lo más habitual es que la flor de loto tenga ocho pétalos; en las representaciones occidentales este número acostumbra a ser de 5 ó 6, que se relacionan, respectivamente, con el «microcosmos» y el «macrocosmos».

(20) Sobre el papel que desempeña el "Rayo Divino" en la realización del ser y en los estados superiores, véase también El Esoterismo de Dante, capítulo VIII.

Capítulo XXV: EL ÁRBOL Y LA SERPIENTE

Si volvemos al símbolo de la serpiente enroscada en el árbol, del que ya hemos hablado un poco, constataremos que corresponde exactamente a la figura de la hélice tra zada alrededor del cilindro vertical de la representación geométrica que hemos estudiado. El árbol simboliza el «Eje del Mundo», tal y como dijimos, por lo que la serpiente representará el conjunto de los ciclos de la manifestación universal; (1) y es así que, en algunas tradiciones, el recorrido de los diferentes estados está representado por la migración del ser por el cuerpo de dicha serpiente.

(2) Como este recorrido puede considerarse en dos sentidos opuestos, ya sea en el ascendente, hacia estados superiores, o bien en el descendente, hacia estados inferiores, los dos aspectos opuestos del simbolismo de la serpiente, uno benéfico y el otro maléfico, quedan asimismo explicados (3).
Esta serpiente no la encontramos enrollada tan sólo alrededor del árbol, sino también de otros diversos símbolos del «Eje del Mundo», (4) particularmente el de la montaña, así como se ve, en la tradición hindú, en el del «batir del mar». (5) En éste, los Dêvas y los Asuras, que corresponden respectivamente a los estados superiores e inferiores al estado humano, tiran en sentido contrario de la serpiente Shêsha o Ananta, que representa la indefinidad de la Existencia universal y está enrollada alrededor de Merû, la «montaña polar»;(6) he aquí los dos aspectos, benéfico o maléfico, según se observe la serpiente desde el lado de los Dêvas o de los Asuras. (7) Por otro lado, si se interpreta su significado en términos de «bien» y de «mal», existe una correspondencia evidente con los dos lados opuestos del «Árbol de la Ciencia» y de los demás símbolos similares de los que hemos hablado anteriormente.(8)

Todavía falta por considerar otro aspecto bajo el cual la serpiente, en su simbolismo general, aparece, si no como maléfica (lo cual implica, necesariamente, la presencia de su benéfico correlativo, ya que «bien» y «mal», como cualquier término de una dualidad, sólo pueden comprenderse el uno por medio del otro), al menos como temible, en tanto que representa el encadenamiento del ser a la serie indefinida de los ciclos de manifestación (9). Este aspecto corresponde claramente al papel de la serpiente (o del dragón, que sería su equivalente) como guardiana de determinados símbolos de la inmortalidad, impidiendo el acceso a ellos; tal sería

el caso cuando está representada enrollada alrededor del árbol de las manzanas de oro del

jardín de las Hespérides o del haya del bosque de Cólquida de la que pende el "Vellocino deoro"; es evidente que estos árboles no son otra cosa que diferentes formas del «Árbol de la

Vida» y que, en consecuencia, también representan al «Eje del Mundo» (10).

Para realizarse totalmente, es necesario que el ser esca pe de este encadenamiento cíclico y pase de la circunferencia al centro, es decir, al punto donde el eje cruza el plano que representa el estado en el que dicho ser se encuentra en este momento; ello supondrá haber efectuado la integración del estado en cuestión y a continuación se operará la totalización a partir de este plano de base, según la dirección misma del eje vertical. Hemos de destacar que, mientras hay continuidad entre todos los estados conside rados en su recorrido cíclico, tal como hemos explicado antes, el paso al centro implica, esencialmente, una discon tinuidad en el desarrollo del ser; a este respecto, puede ser comparado a lo que, desde el punto de vista matemático, sería el «paso al limite» de una serie indefinida con varia ción continua. En efecto, el límite, que por definición es una cantidad fija, como tal, no puede ser alcanzado en el transcurso de la variación, incluso cuando se prosigue indefinidamente; al no estar sometido a dicha variación, no pertenece a la serie de la que, sin embargo, es su término, y de la que hay que salir para llegar a él. De la misma manera, hay que salir de la serie indefinida de estados manifestados y de sus mutaciones para alcanzar el «Invariable Medio», punto fijo e inmutable que gobierna el movimiento sin participar en él, así como la serie mate mática por entero está, en su variación, ordenada respecto a su límite, que de esta manera determina su ley, permaneciendo él mismo más allá de ella. Al igual que el paso al límite o que la integración, que en cierta manera no es más que un caso particular de aquél, la realización meta física no puede efectuarse «por grados»; es como una síntesis que no puede estar precedida de ningún análisis y ante la cual, además, todo análisis sería impotente y de alcance absolutamente nulo.

En la doctrina islámica, hay una cuestión interesante e importante conectada con lo que se acaba de decir: se trata del «camino recto» (Eç-çirâtul-mustaqîm) del que se habla en la fâtihah (literalmente «apertura») o primera sura del Corán, es el eje vertical tomado en sentido ascendente, ya que su «rectitud» (identifica al Te de Lao-tsé) debe, de acuerdo con la raíz

misma de la palabra que la designa (qâm, «levantarse»), observarse según la dirección vertical. De acuerdo con esto, podemos comprender el significado del último versículo, en el cual este «camino recto» se define comp el «camino de aquellos sobre los que Tú derramas Tu gracia, no de aquellos hacia quienes se dirige Tu cólera o de quienes están en el error» (çirâta elladhîna anamta alayhim, ghayri el-maghdûbi wa lâ ed-dâllîn). Aquellos en los que se encuentra la «gracia» divina, (11), son los que reciben directamente la influencia de la «Actividad del Cielo» y que por ella son conducidos a los estados superiores y a la realización total, ya que su ser está en conformidad con el Querer universal. Por otra parte, la acción de la «cólera», que está en oposición directa con la «gracia», también debe ejercerse de acuerdo con el eje vertical, pero con un efecto inverso, trasladándolo en sentido descendente hacia los estados inferiores (12): se trata de la vía «infernal» opuesta a la vía «celestial», y ambas vías corresponden a las dos mitades, inferior y superior, del eje vertical a partir del nivel del estado humano. En fin, los que están en el «error», en el sentido propio y etimológico de la palabra, son los que, como ocurre con la inmensa mayoría de los hombres, están atraí dos y retenidos por la multiplicidad y erran indefinidamente en los ciclos de la manifestación, representados porlas espiras de la serpiente enrollada alrededor del «Árbol del Medio». (13)

Recordemos también, a este respecto, que el propio sentido de la palabra Islam es «sumisión a la Voluntad divina», (14) por ello algunas enseñanzas esotéricas dicen que todo ser es un muslim, en el sentido de que nadie puede sustraerse a dicha Voluntad y que, en consecuencia, cada cual ocupa, necesariamente, el lugar que le está asignado en el conjunto del Universo. Así pues, la diferencia entre seres «fieles» (mûminîn) e «infieles» (kuffâr) (15) sólo consiste en que los primeros se conforman consciente y voluntariamente con el orden universal, mientras que entre los segundos los hay que obedecen a la ley en contra de su voluntad y otros que se encuentran en la pura y simple ignorancia. Volvemos a encontrar así las tres categorías de seres que hemos tenido que considerar; los «fieles» serán aquellos que sigan el «camino recto», el lugar de la «paz», y su conformidad con el Querer universal hace que sean los verdaderos colaboradores del «plan divino».

NOTAS:

(1). Entre esta representación y la del uroboros, es decir, la de la serpiente que se come la cola, hay la misma relación que entre la hélice completa y la figura circular del yin-yang, en la cual una de sus espiras es considerada como plana; el uroboros representa la indefinidad de un ciclo considerado aisladamente, indefinidad que, para el estado humano, y debido a la presencia de la condición temporal, toma el aspecto de «perpetuidad».

(2). Este simbolismo se encuentra de forma clara en la Pistis Sophia gnóstica, donde el cuerpo de la serpiente se divide de acuerdo con el Zodíaco y sus subdivisiones, lo cual, por otra parte; nos conduce de nuevo a la figura del uroboros, ya que, en estas condiciones, sólo se puede tratar del recorrido de un único ciclo a través de las diversas modalidades de un mismo estado; en este caso, la migración considerada para el ser se limita a las representaciones del estado individual humano.

(3). A veces, este símbolo se desdobla para corresponderse con estos dos aspectos, sería el caso de las dos serpientes enrolladas en sentido contrario alrededor de un mismo eje, tal como ocurre en la figura del caduceo. Algo equivalente se encuentra en algunas formas del bastón brahmánico (Brahma-danda), en el que hay un doble enrollamiento de líneas en relación con los dos sentidos de rotación de la esvástica. Por otra parte, este simbolismo tiene múltiples aplicaciones sobre las que no vamos a tratar aquí; una de las más importantes es la que concierne a las corrientes sutiles existentes en el ser humano (ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XX, 3ª ed. fr.); la analogía existente entre el «microcosmos» y el «macrocosmos» también es válida desde este punto de vista particular.

(4). En particular, alrededor del omfalos, así como de determinadas representaciones del «Huevo del Mundo» (v. El Rey del Mundo, cap. IX); a este respecto, ya hemos señalado la conexión que generalmente existe entre los símbolos del árbol, de la piedra, del huevo y de la serpiente; profundizar en ello daría lugar a consideraciones interesantes pero que nos llevarían demasiado lejos.

(5). Esta expresión simbólica se encuentra en el Râmâyana.

(6). V. El Rey del Mundo. cap. IX.

(7). También podemos relacionar estos dos aspectos con los dos significados opuestos de la misma

palabra Asura según como la descompongamos: asu-ra, «que da vida»; a-sura, «no luminoso». Sólo en este último sentido los Asuras se oponen a los Dêvas, cuyo nombre expresa la luminosidad de las esferas

celestes; en el Otro sentido, por el contrario, en realidad se identifican (por ello, en algunos textos védicos, se denomina Asura a Mitra y a Varuna); hay que prestar atención a este doble significado para resolver las aparentes contradicciones a las que pueda dar lugar. Si se aplica el simbolismo de la sucesión temporal al encadenamiento de los ciclos, es fácil comprender por qué razón se dice que los Asuras son anteriores a los Dêvas. Es al menos curioso notar que, en el simbolismo del Génesis hebreo, el hecho de que los vegetales sean creados antes que los astros o «luminarias», puede estar relacionado con esta anterioridad; en efecto, según la tradición hindú, el vegetal procede de la natu raleza de los Asuras, es decir, de los estados inferiores con relación al estado humano, mientras que los cuerpos celestes representan, naturalmente, los Dêvas, es decir, los estados superiores. Añadamos también que el desarrollo de la «esencia vegetativa» en el Edén, es el desarrollo de los gérmenes que provienen del ciclo antecedente, lo cual responde al mismo simbolismo.

(8). También hay una analogía entre el simbolismo temporal y las dos caras de Jano, en tanto que se considera que una mira hacia el futuro y la otra hacia el pasado. Quizá podamos algún día mostrar, en otro estudio y de forma más explícita que aquí, la profunda relación que existe entre todos estos símbolos de las diferentes formas tradicionales.

(9). Corresponde al samsâra búdico, la rotación indefinida de la «rueda de la vida», de la que el ser debe liberarse para alcanzar el Nirvana. En cierto sentido, el apego a la multiplicidad es también la «tentación» bíblica, que aleja al ser de la unidad central original y le impide alcanzar el fruto del «Arbol de la Vida»; y es, precisamente, por esto que el ser se encuentra sometido a la alternancia de las mutaciones cíclicas, es decir, al nacimiento y a la muerte.

(10). También cabría mencionar, desde un punto de vista bastante cercano a éste, las leyendas simbólicas que, en muchas tradiciones, representan la serpiente o el dragón como guardianes de los "tesoros ocultos"; estos últimos están relacionados con otros diversos símbolos muy importantes, tales como el de la «piedra, negra» o el del «fuego subterráneo» (ver El Rey del Mundo, cap. I y VII); esta es otra de las muchas cuestiones que sólo podemos indicar de pasada, y a la que tal vez volveremos en otra ocasión.

(11). Esta "gracia" corresponde a la «efusión de rocío» que, en la Kábala hebraica, está directamente

relacionada con el «Arbol de la Vida» (ver El Rey del Mundo, cap. III).

(12). Este descenso directo del ser por el eje vertical viene claramente repre sentado en la «caída de los ángeles»; cuando se trata de seres humanos, lo que sólo es un caso excepcional, un ser tal se denomina Waliyush-Shaytân, ya que en cierta forma se trata del inverso del «santo» o Waliyur-Rahman.

(13). Estas tres categorías de seres se podrían denominar, respectivamente, como los «elegidos», los «rechazados» y los «extraviados»; notemos que corresponden exactamente a los tres gunas: la primera a sattwa, la segunda a tamas y la tercera a rajas. Algunos comentadores exotéricos del Corán pretenden que los «rechazados» serían los cristianos; pero se trata de una interpretación estrecha y muy discutible incluso desde el punto de vista exotérico, en todo caso, en absoluto puede basarse en la Haqîqah. A propósito de la primera de las tres categorías de que hemos hablado, debemos señalar que el "Elegido" (El-Mustafâ) es, en el Islam, una designación aplicada al Profeta y, desde el punto de vista esotérico, al «Hombre Universal».

(14). Véase El Rey del Mundo, cap. VI; donde señalamos el estrecho parentesco existente entre esta palabra y las que designan la «salvación» y la «paz» (Es-salâm).

(15). Esta distinción no sólo concierne a los hombres, ya que también se aplica a los Yinns en la tradición islámica; en realidad, se puede aplicar a todos los seres.

Capítulo XXVI: INCONMENSURABILIDAD DEL SER TOTAL Y DE LA INDIVIDUALIDAD

Debemos insistir sobre un punto que, para nosotros, es de una importancia capital: el concepto tradicional de ser, tal como aquí lo exponemos, difiere esencialmente, en su principio y a causa de éste, de todas las concepciones antropomórficas y geocéntricas y de las que la mentalidad occidental se libera con dificultad. Incluso se podría decir que su diferencia es infinita, lo que no seria abusar del lenguaje como es el caso la mayoría de las veces que normalmente se emplea esta palabra, sino que, por el contrario, es la expresión más exacta y adecuada para el concepto al que la aplicamos, ya que, propiamente, es ilimi tado. La metafísica pura de ninguna manera puede admitir el antropomorfismo (1); si, a veces, puede parecer que se introduce en la expresión, sólo se trata de una apariencia externa y, por otra parte, inevitable, en la medida que, si se quiere expresar alguna cosa, necesariamente nos hemos de servir del lenguaje humano. Por lo tanto, no es más que la consecuencia de la imperfección que, por fuerza, es inherente a toda expresión, sea la que sea, a causa de su propia limitación; esta consecuencia sólo se admite a modo de indulgencia, de concesión provisional y accidental a la debilidad del entendimiento humano individual, a su insuficiencia para alcanzar lo qué está más allá del dominio de su individualidad. A causa de esta insuficiencia, ya se produce algo parecido antes de cualquier expresión exterior, en el orden del pensamiento formal (el cual, por otra parte, también aparece como una expresión si se lo consi dera con respecto al informal): toda idea en la que se piensa con intensidad acaba por "figurarse", por tomar, en cierto modo, una forma humana, la del mismo pensador: citando una comparación muy expresiva de Shanka râchârya, diríamos que «el pensamiento se vierte en el hombre como el metal en fusión se distribuye en el molde del fundidor». La misma intensidad del pensamiento (2) hace que ocupe al hombre por completo, como agua llenando un vaso hasta los bordes; por ello, toma la forma de lo que lo contiene y limita, es decir, en otras palabras, se vuelve antropomorfo. Se trata de otra imperfección a la que el ser individual en absoluto puede escapar, en las condiciones limitadas y particularizadas de su existencia; a decir verdad, no es como individuo que puede hacerlo, aunque debe tender a ello, ya que la liberación completa de tal limitación solo se consigue en los estados extraindividuales y supraindividuales, es decir, informales, que se alcanzan en el transcurso de la realización efectiva del ser total.

Dicho esto para prevenir cualquier objeción posible al respecto, es evidente que no puede haber una medida Común entre el «Sí-mismo», considerado como la totalidad del ser que se integra de acuerdo con las tres dimensiones de la cruz, para reintegrarse finalmente en su Unidad primera, realizada en la plenitud misma de la expansión que simboliza el espacio por entero, y, por otra parte, una modificación individual cualquiera, representada por un elemento infinitesimal del mismo espacio, o, incluso, la integridad de un estado, cuya representación plana (o al menos considerada como plana, con las restricciones ya enunciadas, es decir, en tanto que se considera este estado aisladamente) también comporta un elemento infinitesimal con respecto al espacio de tres dimensiones, ya que, situando esta representación en el espacio (es decir, en el conjunto de todos los estados del ser), su plano horizontal debe observarse como si se desplazara efectivamente en una cantidad infinitesimal en la dirección del eje vertical. (3) Puesto que se trata de elementos infinitesimales, incluso en un simbolismo geométrico que forzosamente es restringido y limitado, vemos que, en realidad y a fortiori, verdaderamente existe, para lo que está simbolizado respectivamente por los dos términos que acabamos de comparar entre sí, una inconmensurabilidad absoluta, ya que no dependen de ninguna convención más o menos arbitraria, como siempre ocurre en la elección de determinadas unidades relativas en las medidas cuantitativas ordinarias Por otra parte, cuando se trata del ser total, se toma lo indefinido como símbolo del Infinito, en la medida en que se pueda decir que el Infinito puede ser simbolizado; pero entendiendo que ello en absoluto significa que se los confunda, como demasiado a menudo hacen los matemáticos y los filósofos occidentales. «Si podemos tomar lo indefinido como imagen del Infinito, ello no significa que podamos aplicar al Infinito los razonamientos que hagamos respecto a lo indefinido; el simbolismo desciende y no remonta ya» (4)

Esta integración añade una dimensión a la representación espacial correspondiente; en efecto, sabemos que partiendo de la línea, que es el primer grado de la indefinidad en la extensión, la integral simple corresponde al cálculo de una superficie y la integral doble al cálculo de un volumen. Por lo tanto, si ha hecho falta una primera integración para pasar de la línea a la superficie, medida por la cruz de dos dimensiones que describe el círculo indefinido que no se cierra (o la espiral plana considerada simultáneamente en todas sus posiciones posibles), se

necesita una segunda integración para pasar de la superficie al volumen, en el que la cruz de tres dimensiones produce, por la irradiación de su centro en todas las direcciones del espacio en el que se encuentra, el esferoide indefinido cuya imagen sería un movimiento vibratorio, el volumen siempre abierto en todos los sentidos que simboliza el vórtice universal de la «Vía».

NOTAS:

(1). Sobre esta cuestión, ver Introducción general al estudio de las doctrinal hindúes, 2ª parte, cap. VII.

(2). Se comprende que la palabra «intensidad» no debe tomarse en sentido cuantitativo y, también, que el pensamiento, al no estar sometido a la condición espacial, no tiene una forma «localizable»; se sitúa en el orden sutil y no en el orden corporal.

(3). Recordemos que esta cuestión sobre la diferencia fundamental entre el «Sí-mismo» y el «yo», es decir, entre el ser total y la individualidad, que hemos resumido al comienzo del presente estudio, se expone de forma más completa en EI Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. II.

(4). Matgioi, La Vía Metafísica, p. 99.

Capítulo XXVII: LUGAR QUE OCUPA EL ESTADO INDIVIDUAL HUMANO EN EL CONJUNTO DEL SER

Como consecuencia de lo que acabamos de decir en el capítulo anterior sobre el antropomorfismo, estará claro que la individualidad humana, incluso considerada en su integridad (y no tanto en su modalidad corporal), no puede ocupar un lugar privilegiado y «fuera de serie» en la jerarquía indefinida de los estados del ser total; ocupa su puesto como cualquier otro estado y exactamente con el mismo valor, ni más ni menos, de acuerdo con la ley de la armonía que rige las relaciones entre todos los ciclos de la Existencia universal. Este puesto viene determinado por las condiciones particulares que caracterizan el estado en cuestión y delimitan su dominio; y si ahora no podemos conocerlo, se debe a que no nos es posible, en tanto que individuos humanos, salir de dichas condiciones para compararlas con las de los demás estados, cuyos dominios nos son inaccesibles; pero, como individuos, evidentemente, nos basta con comprender que este puesto es el que debe ser y no podría ser otro, ya que cada cosa se encuentra, rigurosamente, en el lugar que debe ocupar como elemento del orden total. Además, en virtud de la misma ley de armonía a la que acabamos de aludir, «dado que la hélice evolutiva es regular por todas partes y en todos sus pun tos, el paso de un estado a otro se realiza con la misma lógica y sencillez que el paso de una situación (o modifi cación) a otra dentro de un mismo estado», (1) sin que, al menos desde este punto de vista, exista en ninguna parte del Universo la más mínima solución de continuidad.
Sin embargo, si hemos de hacer una restricción en lo que concierne a la continuidad (sin la cual la causalidad universal no podría satisfacerse, ya que exige que todo se encadene sin que haya ninguna interrupción), se debe a que, tal y como hemos indicado antes y desde un punto de vista distinto al del transcurso de los ciclos, existe un momento de discontinuidad en el desarrollo del ser: este momento tiene un carácter absolutamente único, es aquel en el que se produce, bajo la acción del «Rayo Celestial» sobre un plano de reflexión, la vibración correspondiente al Fiat Lux cosmogónico y que ilumina, por su irradiación, todo el caos de las posibilidades. A partir de este momento, el orden sucede al caos, la luz a las tinie blas, el acto a la potencia, la realidad a la virtualidad; y, cuando esta vibración ha alcanzado un efecto pleno extendiéndose y repercutiendo hasta los confines del ser, éste, que a partir de este momento ha realizado su plenitud total, evidentemente, ya no está obligado a recorrer tal o cual ciclo

particular, pues los abarca todos en la perfecta simultaneidad de una comprehensión sintética y «no distintiva». Esto es lo que constituye, propiamente hablando, la «transformación», concebida como «el retorno de los seres en estado modificado al Ser inmodificado», fuera y mas allá de todas las condiciones especiales que definen
los grados de la Existencia manifestada. «La modificación, dice el sabio Shi-ping-wen, es el mecanismo que produce a todos los seres; la transformación es el mecanismo por el que se absorben todos los seres». (2)
Dicha «transformación» (en el sentido etimológico de paso más allá de la forma), por la que se efectúa la realización del "Hombre Universal", no es otra cosa que la "Liberación" (en sánscrito Moksha o Mukti) y de la que ya hemos hablado en otra parte (3) ; ella requiere, ante todo, la determinación previa de un plano de reflexión del "Rayo Celestial", de tal forma que el estado correspondiente se convierta por ello mismo en el estado central del ser. Por otra parte, en principio, dicho estado puede ser cualquiera, ya que todos son perfectamente equivalentes cuando se los considera desde el Infinito; el hecho de que el estado humano no se distinga en nada de los demás estados comporta, evidentemente, tanto para él como para cualquier otro, la posibilidad de convertirse en dicho estado central. Por lo tanto, la «transformación» puede alcanzarse tomando como base el estado humano, e incluso a partir de cualquier modalidad de dicho estado, lo cual equivale a decir que también es posible para el hombre corporal y terrestre; en otras palabras y tal como dijimos en su lugar, (4) la «Liberación» puede obtenerse «en vida» (jîvan-mukti), lo que no impide que implique, esencialmente, para el ser que lo obtiene o en cualquier otro caso, la liberación absoluta y completa de las condiciones limitativas de todas las modalidades y de todos los estados.

No es nuestra intención hablar aquí del proceso efectivo de desarrollo que permite que el ser alcance, después de atravesar determinadas fases preliminares, este preciso momento en el que se opera la «transformación», ya que su descripción, aunque fuese resumida, no cabe en el contexto de un estudio como éste, de características puramente teóricas. Sólo hemos querido indicar las posibilidades del ser humano, posibilidades que, por otro lado, son, nece

sariamente, bajo el punto de vista de la totalización, las del ser en cada uno de sus estados, ya que estos no se diferencian entre sí respecto al Infinito, donde reside la Perfección.

NOTAS:

(1). Matgioi, La Vía Metafísica, pp. 96-97.

(2). Ibid., p 76. -Para que la expresión fuera correcta, se tendría que reemplazar por «proceso» la palabra impropia de «mecanismo», que Matgioi toma, con bastante desacierto de la traducción del I-Ching de Philastre.

(3). El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVII, 3ª ed. francesa.

(4). Ibid., cap. XVIII, 3ª ed. francesa.

Capítulo XXVIII: LA GRAN TRÍADA

Relacionando estas últimas consideraciones con lo que dijimos al comienzo, es fácil darnos cuenta de que el concepto tradicional de «Hombre Universal», pese a su denomi nación, en realidad no tiene nada de antropomórfico; pero, ya que todo antropomorfismo es claramente antimetafísico y debe ser descartado como tal, hemos de precisar en qué sentido y en qué condiciones determinado antropocentrismo puede considerarse como legítimo (1). En principio, tal y como hemos indicado, la humanidad, desde el punto de vista cósmico, realmente desempeña un papel «central» respecto al grado de la Existencia al que pertenece, pero sólo respecto a éste y no al conjunto de la Existencia universal, dentro del cual sólo es uno más entre una multitud indefinida, sin que nada le confiera una situación especial con relación a los otros. A este respecto, sólo se puede hablar de antropocentrismo en un sentido restringi do y relativo, pero que, sin embargo, basta para justificar la transposición analógica a la que da lugar la noción de hombre y, en consecuencia, la denominación misma de «Hombre Universal».
Desde otro punto de vista, hemos visto que todo individuo humano, así como toda manifestación de un ser en un estado cualquiera, contiene en sí mismo la posibilidad de convertirse en centro respecto al ser total; por lo tanto, podemos decir que en cierta forma virtualmente lo es y que el objetivo que debe proponerse es el de convertir esta virtualidad en una realidad actual. Por ello, incluso antes de esta realización y en atención a ella, puede situarse a este ser idealmente en el centro (2); ya que se encuentra en el estado humano, su perspectiva particular naturalmente, confiere a dicho estado una importancia preponderante, contrariamente a lo que ocurre cuando se le considera desde el punto de vista de la metafísica pura, es decir, de lo Universal; dicha, preponderancia se encontrará, en cier ta forma, justificada a posteriori en el caso de que este ser, tomando efectivamente el estado en cuestión como punto de partida y como base de su realización, haga verdaderamente de él el estado central de su totalidad, que corresponde al plano horizontal de coordenadas de nuestra representación geométrica. En principio, ello implica la reintegración del ser considerado al centro mismo del estado humano, en la que propiamente consiste su restitución al "estado primordial", y después, por lo que a este mismo ser respecta, la identificación del centro humano con el centro universal; la primera de estas dos fases es la realización de la integridad del estado humano, y la segunda, la de la totalidad del ser.

Según la tradición extremo oriental, el «hombre verda dero» (tchenn-jen) es aquel que, después de realizar el retorno al «estado primordial» y, en consecuencia, la ple nitud de la humanidad, a partir de este momento se encuentra definitivamente establecido en el «Invariable Medio», y escapa, por esta misma razón, de las vicisitudes de la «rueda de las cosas» Por encima de este grado se encuentra el «hombre transcendente» (chen-jen), el cual, propiamente hablando, ya no es un hombre, puesto que está más allá de la humanidad y se encuentra totalmente liberado de sus condiciones específicas: es el que ha llegado a la realización total, a la «Identidad Suprema»; éste se ha convertido verdaderamente en el «Hombre Univer sal». No es el caso del «hombre verdadero», pero de este último sí que podemos decir que al menos virtualmente es el «Hombre Universal», en el sentido de que, desde el momento que ya no tiene que atravesar otros estados en modo distintivo, ya que ha pasado de la circunferencia al centro, el estado humano necesariamente será para él el estado central del ser total, aunque todavía no lo sea de forma efectiva. (3)

Ello permite comprender en qué sentido debe entenderse el término intermedio de la «Gran Tríada» considerado por la tradición extremo oriental, los tres términos son: el «Cielo» (Tien), la, «Tierra» (Ti) y el «Hombre» (Jen), este último, en cierta forma, desempeña una función de «mediador» entre los otros dos, como si en él uniera sus dos naturalezas. Ciertamente, incluso por lo que respecta al hombre individual, se puede decir que participa del «Cie lo» y de la «Tierra», o Purusha y Prakriti, que son los dos polos de la manifestación universal; pero no ocurre nada de especial en el caso del hombre, ya que se encuentra en la misma situación que cualquier otro ser manifestado. Para que pueda efectivamente desempeñar el papel en cuestión, respecto a la Existencia universal, es necesario que el hombre llegue a situarse en el centro de todas las cosas, es decir, que al menos haya alcanzado el estado de «hombre verdadero»; en este caso sólo lo ejerce para un grado de la Existencia y realizará plenamente dicha posibilidad cuando alcance el estado de «hombre transcenden te». Ello equivale a decir que el verdadero «mediador», en quien la unión del "Cielo" y la "Tierra" se encuentra plenamente realizada por la síntesis de todos los estados, es el «Hombre Universal», idéntico al Verbo; notemos de paso que muchas cuestiones de las tradiciones occidentales podrían encontrar aquí su explicación más profunda, incluso en el orden simplemente teológico (4).

Por otro lado, al ser el «Cielo» y la «Tierra» dos principios complementarios, activo el primero y pasivo el segundo, su unión puede representarse con la figura del «Andrógino», lo cual nos lleva de nuevo a alguna de las consideraciones concernientes al «Hombre Universal» hechas al comienzo. También aquí, esta participación de los dos principios existe para todo ser manifestado, y en él se traduce en la presencia de los dos términos yin y yang, pero en diferentes proporciones y predominando siempre uno sobre otro; la unión perfectamente equilibrada de ambos términos sólo puede realizarse en el «estado primordial» (5). En cuanto al estado total, en él ya no puede haber ningu na distinción entre yin y yang, puesto que se encuentran en la indiferenciación principial; en este caso, ni siquiera podemos hablar del «Andrógino», pues implica cierta dualidad en la unidad misma, sino sólo de la «neutrali dad», la del Ser, considerado en sí mismo, más allá de la distinción entre «esencia», y «substancia», entre «Cielo» y «Tierra», entre Purusha y Prakriti. Por lo tanto, sólo en lo que respecta a la manifestación, la pareja Purusha-Prakriti, tal y como anteriormente dijimos, puede identificarse con el «Hombre Universal» (6); y, evidentemente, también desde este punto de vista es el mediador entre el «Cielo» y la «Tierra», desapareciendo incluso estos términos cuando se va más allá de la manifestación (7).

NOTAS:

(1). Dicho antropocentrismo no tiene nada que ver necesariamente con el geocentrismo, al contrario de lo que ocurre con determinados conceptos «profanos»; el hecho de que, a veces, se tome la tierra para simbolizar el estado corporal por entero, puede inducir a cometer un error al respecto; pero es evidente que la humanidad terrestre no es toda la humanidad.

(2). Esto se puede comparar a la forma en que Dante, en simbolismo temporal y no espacial, él mismo se sitúa en medio del «gran año» para realizar su viaje a través de los «tres mundos» (ver El Esoterismo de Dante, cap. VIII).

(3). La diferencia que hay entre estos dos grados es la misma que existe entre lo que en otra parte denominábamos inmortalidad virtual e inmortalidad ya realizada (El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XVIII, 3ª ed. franc.); Se trata de los dos estadios que desde el comienzo hemos distinguido en la realización de la «Identidad Suprema». En la terminología árabe, el «hombre verdadero»

corresponde al «Hombre Primordial» (El-Insânul-qâdim), y el «hombre transcendente» al «Hombre Universal» (EI-Insânul-kâmil). -Sobre las relaciones entre el «hombre verdadero» y el «hombre transcendente», cf. La Gran Tríada, cap. XVIII.

(4). La unión del «Cielo» y la «Tierra» corresponde a la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona del Cristo, en tanto que se le considere como el «Hombre Universal». Entre los antiguos símbolos del Cristo se encuentra la estrella de seis puntas, es decir, el doble triángulo del «sello de Salomón» (cf. El Rey del Mundo, cap. IV); ahora bien, en el simbolismo de una escuela hermética con la que se relaciona a Alberto el Grande y santo Tomás de Aquino, el triángulo derecho representa la Divinidad y el triángulo invertido, la naturaleza humana («hecha a imagen de Dios», como su reflejo invertido en el «espejo de las Aguas»), de modo que la unión de los dos triángulos representa la unión de ambas naturalezas (Lâhut y Nasut en el esoterismo islámico). Notemos que, desde el punto de vista del hermetismo, el ternario humano: «spiritus, anima, corpus», se corresponde con el ternario de los principios alquímicos: «azufre, mercurio y sal». Por otro lado, desde el punto de vista del simbolis mo numérico, el «Sello de Salomón» es la representación del número 6, el número «conjuntivo», (la letra vau en hebreo y en árabe), el número de la unión y de la mediación; además, es el número de la creación y, como tal, también se relaciona con el Verbo «per quem omnia facta sunt». Las estrellas de cinco y seis puntas representan, respectivamente, el «microcosmos» y el «macrocosmos», y también al hombre individual (atado a las cinco condiciones de su estado, que corresponden a los cinco sentidos y a los cinco elementos corporales) y al «Hombre Universal» o el Logos. El papel del Verbo, con relación a la Existencia universal, puede precisarse añadiendo una cruz dentro del «sello de Salomón»: el brazo vertical une las cúspides de los dos triángulos opuestos, o los dos polos de la manifestación, y el brazo horizontal representa la «superficie de las Aguas». -En la tradición extremo-oriental se encuentra un símbolo que, aunque difiere del «Sello de Salomón» por cómo está dispuesto, le es numéricamente equivalente: seis trazos paralelos, enteros o partidos según el caso (los sesenta y cuatro «hexagramas» de Wen-sang en el I-Ching, formados por la superposición de dos de los ocho «trigramas» de Fo-hi), constituyen los «gráficos del Verbo» (en relación con el simbolismo del Dragón); y también representan al «Hombre» como término intermedio de la «Gran Tríada» (el «trigrama» superior corresponde al «Cielo» y el inferior a la «Tierra», lo que les identifica, respectivamente, con los dos triángulos, derecho e invertido, del «Sello de Salomón»).

(5). Por ello, las dos mitades del yin-yang constituyen con su reunión la forma circular completa (ya que es un plano, y le correspondería la forma esférica en el espacio de tres dimensiones).

Capítulo XXIX: EL CENTRO Y LA CIRCUNFERENCIA

Tal como algunos podrían erróneamente creer si no tomamos la precaución de insistir un poco sobre ello, las consideraciones expuestas, en absoluto nos conducen a con siderar el espacio como una «esfera cuyo centro está en todas partes y en ninguna la circunferencia», siguiendo la fórmula citada a menudo por Pascal, quien, por lo demás, tal vez no haya sido el primero en inventarla. En todo caso, aquí no queremos encontrar en qué sentido exacta mente Pascal entendía esta frase, que quizás haya sido mal interpretada; esto nos importa poco, ya que es evidente que el autor de las demasiado célebres consideraciones sobre los «dos infinitos», a pesar de sus indiscutibles méritos en otros aspectos, no tenía ningún conocimiento de orden metafísico (1).

En la representación espacial del ser total, sin duda es cierto que todo punto, antes de cualquier determinación, es, en potencia, el centro del ser al que representa dicha extensión en la que se sitúa; pero sólo lo es virtualmente y en potencia, en tanto que el centro real aún no se encuentra efectivamente determinado. Para el centro, dicha determinación implica una identificación con la naturaleza misma del punto principial, el cual, en sí mismo, hablando con propiedad, no se encuentra en ninguna parte, ya que no está sometido a la condición espacial, lo que le permite contener en él todas las posibilidades; en sentido espacial, lo que se encuentra en todas partes son las manifestaciones de este punto principial, las cuales efectivamente llenan toda la extensión por completo, pero que no son más que simples modalidades, de tal forma que, a fin de cuentas, la "ubicuidad" no es más que el sustituto sensible de la «omnipresencia» verdadera.(2) Además, si el centro de la extensión se equipara en cierta forma con los otros puntos por la vibración que les comunica, se debe a que los hace partícipes de la misma naturaleza indivisible e incondicionada que se ha convertido en la suya propia, y dicha participación, en tanto que es efectiva, los sustrae de la condición espacial.

Cabe tener en cuenta una ley general elemental que ya hemos recordado en diversas ocasiones y que no deberíamos perder de vista, aunque algunos parezcan ignorarla casi sistemáticamente: entre el hecho u objeto sensible (que en el fondo son lo mismo) que se toma como símbolo y la idea o, mejor dicho, el principio metafísico que se quiere simbolizar en la

medida que puede serlo, la analogía siempre está invertida, lo que además constituye una verdadera analogía (3). Así, dentro del espacio considerado en su naturaleza actual, y no como símbolo del ser total, ningún punto es ni puede ser el centro; todos los puntos pertenecen por igual al dominio de la manifestación, por el hecho mismo de que pertenecen al espacio, la cual es una de las posibilidades cuya realización está comprendida en dicho dominio, el cual, en su conjunto, no es más que la circunferencia de la «rueda de las cosas» o lo que podemos denominar la exterioridad de la Existencia universal. Hablar de «interior» y de «exterior», al igual que cuando se habla de centro y circunferencia, también es un lenguaje simbólico e incluso de un simbolismo espacial; pero la imposibilidad de poder ir más allá de estos símbo los prueba la inevitable imperfección de nuestros medios de expresión, a la que ya nos hemos referido más arriba. Si, hasta cierto punto, podemos comunicar nuestros conceptos a otro, dentro del mundo manifestado y formal (ya que se trata de un estado individual restringido, fuera del cual ni siquiera se podría hablar de «otro», al menos en el sentido «separativo» que esta palabra implica en el mundo humano), evidentemente, sólo lo hacemos a través de representaciones que manifiestan dichos conceptos de una manera determinada, es decir, por medio de correspondencias y analogías; éste es el principio y la razón de ser de todo simbolismo, y toda expresión, sea cual sea el modo como se realice, en realidad no es más que un símbolo (4). Pero, «guardémonos de confundir la cosa (o la idea) con la forma deteriorada con que la podemos representar e incluso, tal vez, comprenderla (en tanto que individuos humanos); ya que los mayores errores metafísicos (o, más bien, antimetafísicos) surgen de la insuficiente comprensión y de la mala interpretación de los símbolos. Y no olvidemos que el dios Jano, que se representa por medio de dos caras, aunque sólo tiene una, sin embargo, no es ni una ni la otra de las que podemos ver y tocar» (5). Esta imagen de Jano podría aplicarse a la distinción entre «interior» y «exterior», así como a la consideración del pasado y del futuro; y el rostro único, que ningún ser relativo y contingente puede contemplar sin salir de su limitada condición, a nada puede compararse mejor que al tercer ojo de Shiva, que ve todas las cosas en el «eterno presente» (6).

En estas condiciones y con las restricciones que se im ponen de acuerdo con lo que acabamos de decir, para conformar nuestra expresión a la relación normal entre todas las analogías (a la

que denominaremos en términos geométricos, una relación homotética inversa) podemos, e incluso debemos, invertir el enunciado de la fórmula de Pascal que hemos citado antes. «El punto, pivote de la norma, es el centro inmóvil de una circunferencia sobre la que se mueven las contingencias, las distinciones y las individualidades» (7). A primera vista, casi se podría creer que ambas imágenes son comparables, pero, en realidad, son exactamente inversas una de otra; en resumen, Pascal se dejó arrastrar por su imaginación de geómetra, que le condujo a invertir las relaciones, tal como se las debe considerar desde el punto de vista metafísico. El centro es el que propiamente no está en ninguna parte, puesto que, tal como antes hemos dicho, esencialmente, es «no localizado»; no se puede encontrar en ningún lado de la manifestación, ya que es absolutamente transcendente respecto a ésta, aun permaneciendo en el interior de todas las cosas. Se encuentra más allá de lo que se puede alcanzar con los sentidos y con las facultades procedentes del orden sensible:«El Principio no puede alcanzarsepor la vista ni por el oído... El Principio no puede ser oído; lo que se oye no es Él. El Principiono puede ser visto; lo que se ve no es Él. El Principio no puede ser enunciado; lo que seenuncia no es Él... El Principio, al no poder ser imagina do, tampoco se le puede describir». (8)

Todo lo que se puede ver, oír, imaginar, enunciar o describir, necesariamente pertenece a la manifestación; incluso a la manifestación formal; por lo tanto, la circunferencia es la que se encuentra en todas partes en realidad, ya que todos los lugares del espacio o, de manera más general, todas las cosas manifestadas (el espacio aquí sólo es un símbolo de la manifestación universal), «todas las contingencias, las distinciones y las individualidades», sólo son elementos del «curso de las formas», puntos de la circunferencia de la «rueda cósmica».

Así pues, para resumir todo esto en pocas palabras, podemos decir que, no sólo en el espacio, sino en todo lo que está manifestado, el exterior o la circunferencia es lo que está en todas partes, mientras que el centro no está en ninguna parte, puesto que es no manifestado; pero (y es aquí donde la expresión de «sentido inverso» toma toda su fuerza significativa) lo manifestado no sería nada sin este punto esencial, que en absoluto está manifestado y que, precisamente a causa de su no manifestación, contiene en principio todas las manifestaciones posibles, ya que verdaderamente es el «motor inmóvil» de todas las cosas, el origen inmutable de toda diferenciación y de toda modificación. Este punto produce todo el espacio (así como las otras manifestaciones) saliendo de sí mismo en cierta manera, al desarrollar sus virtualidades en una multitud indefinida de modalidades, con las que llena dicho espacio por completo; pero,

cuando decimos que sale de sí mismo para efectuar dicho desarrollo, no debemos tomar esta expresión imperfecta al pie de la letra, pues seria un grave error.

En realidad, el punto principial del que estamos hablando, al no estar nunca sometido al espacio, ya que él lo realiza y dado que la relación de dependencia (o relación causal), evidentemente, no es reversible, permanece «no afectado» por las condiciones de cualquiera de sus posibilidades, de lo cual resulta ,que, nunca deja de ser idéntico a sí mismo. Cuando ha realizado su posibilidad total, vuelve (pero sin que la idea de «retorno» o de «recomien zo» pueda, sin embargo, aplicarse en este caso) al «fin que es idéntico al comienzo», es decir, a esta Unidad primera que todo lo contiene en principio, Unidad que, siendo él mismo (considerado como el «Sí mismo»), no puede de ninguna manera volverse otra cosa que no sea él mismo (pues implicaría una dualidad), y del cual, considerado en sí mismo, en consecuencia, nunca había salido. Por otra parte, tanto si se trata del ser en sí mismo, simbolizado por el punto, como del Ser universal, no hablamos de otra cosa que de la Unidad, tal como acabamos de hacer; pero si quisiéramos considerar la Perfección absoluta, yendo más allá de los límites del Ser mismo, al mismo tiempo deberíamos ir más allá de dicha Unidad, al Cero metafísico, que ningún simbolismo puede representar, así como ningún nombre lo puede denominar (9).

NOTAS:

(1). Evidentemente, es imposible que exista una pluralidad de infinitos, ya que se limitarían entre sí, de tal forma que ninguno de ellos sería realmente infinito; Pascal, como muchos otros, confunde el infinito con lo indefinido, entendido cuantitativamente y tomado en los dos sentidos opuestos de dimensiones crecientes y decrecientes.

(2). ver El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XXV, 3ª ed. fr.

(3). A este respecto, nos podemos referir a lo dicho al comienzo sobre analogía existente entre el hombre individual y el «Hombre Universal».

(4). Ver Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes, 2ª parte, cap. VII.

(5). Matgioi, La Vía Metafisica, pp. 21-22.

(6). Véase El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XX, 3ª ed. fr., y El Rey del Mundo, cap. V.

(7). Chuang-tzú, cap. II.

(8). Ibid, cap. XXII. - Cf. El hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XV, 3ª ed. fr.

(9). Véase El Hombre y su devenir según el Vedanta, cap. XV, 3º ed.fr.

Capítulo XXX: ULTIMAS OBSERVACIONES SOBRE EL SIMBOLISMO ESPACIAL

En lo que precede, no hemos querido establecer una clara distinción entre los términos «espacio» y «extensión», y en muchos casos hemos utilizado casi indistintamente esta distinción, así como la de «tiempo» y «duración», cuyo uso tal vez sea importante para determinadas sutilezas filosóficas, quizá también puede tener cierto valor real desde el punto de vista cosmológico, pero, sin duda, la metafísica pura no tiene nada que ver con ello (1). Por otra parte, y de un modo general, preferimos abstenernos de todas las complicaciones del lenguaje que no sean estrictamente necesarias para la claridad y precisión de nuestra exposición; y, de acuerdo con una afirmación que no es nuestra pero que podríamos hacerla también nuestra, «rechazamos cargar la metafísica de terminología nueva, recordando que la terminología siempre está sujeta a discusiones, errores y descréditos; los que la crean, a cau sa de una necesidad aparente en sus demostraciones, llenan con ella incomprensiblemente sus textos, y se apegan a ella con tanto amor que, a menudo, dicha terminología, árida e inútil, acaba por ser la única novedad del sistema propuesto» (2)

Aparte de estas razones generales, si se ha dado el caso de llamar espacio a lo que en realidad, no es más que una extensión particular de tres dimensiones, se debe a que, incluso en el más alto grado de universalización, del símbolo espacial que hemos estudiado, no fuimos más allá de los límites de dicha extensión, tomada para poder repre sentar, aunque de manera necesariamente imperfecta tal y como ya explicamos, al ser total. Sin embargo, si nos obligásemos a un lenguaje más riguroso, sólo deberíamos emplear la palabra «espacio» para designar el conjunto de todas las extensiones particulares; así pues, la posibilidad espacial, cuya actualización constituye una de las condiciones especiales de determinadas modalidades de manifestación (tales como nuestra modalidad corporal) dentro del grado de existencia al que pertenece el estado humano, contiene en su indefinidad todas las extensiones posibles, cada una de las cuales es ella misma indefinida en un grado mínimo y pueden diferir entre sí por el número de dimensiones o por cualquier otra característica; por otra parte, es evidente que la extensión denominada "euclidiana", que estudia la geometría ordinaria, no es más que un caso particular de la extensión de tres dimensiones ya que no es la única modalidad que se puede concebir. (3)

A pesar de ello, la posibilidad espacial, incluso en la forma general en que se ha considerado, no es, tampoco, más que una posibilidad determinada, sin duda indefini da, incluso indefinida con potencia múltiple, pero finita, puesto que, tal como en particular lo demuestra la produc ción de la serie de los números a partir de la unidad, lo indefinido procede de lo finito, lo cual sólo es posible si lo finito contiene en potencia este indefinido; y es evidente que lo «más» no puede salir de lo «menos», ni el infinito de lo finito. Por otra parte, si fuese de otra manera, seria imposible su coexistencia con una indefinidad de otras posibilidades no comprendidas en ella (4), igualmente susceptibles de un desarrollo indefinido; esta sola consideración, a falta de cualquier otra, basta plenamente para demostrar lo absurdo de este «espacio infinito» del que tanto se ha abusado (5), ya que sólo puede ser verdaderamente infinito aquello que lo comprende todo, fuera del cual no hay nada que pueda limitarlo de ninguna manera, es decir, la Posibilidad total y universal.(6)

Detenemos aquí la presente exposición y reservaremos para otro estudio las demás consideraciones relativas a la teoría metafísica de los estados múltiples del ser, a los que consideraremos independientemente del simbolismo geométrico a que dan lugar. Para permanecer dentro de los límites que entendemos habernos impuesto, sólo añadire mos lo siguiente a modo de conclusión: por medio de la consciencia de la Identidad del Ser, permanente a través de todas las modificaciones indefinidamente múltiples de la única Existencia, es como se manifiesta, en el mismo centro de nuestro estado humano así como de cualquier otro, este elemento transcendente e informal, por lo tanto no encarnado y no individualizado, que se denomina «Rayo Celestial»; y es esta consciencia, superior por ello mismo a toda facultad de orden formal, por lo tanto esencial mente suprarracional e implicando el asentimiento de la ley de armonía que enlaza y une todas las cosas en el Universo, es esta consciencia, decimos, la que, para nuestro ser individual, pero, con independencia de él y de las condiciones a las que se encuentra sometido, constituye verdaderamente la «sensación de la eternidad». (7)

NOTAS:

(1). Mientras que se considera la extensión como una particularización del espacio, la relación existente entre tiempo y duración a veces se considera en sentido inverso: según determinadas concepciones, en particular la de los filósofos escolásticos, el tiempo sólo es una forma particular de la duración; pero ello, aunque sea perfectamente aceptable, se relaciona con consideraciones ajenas a nuestro propósito. Todo lo que podemos decir al respecto, es que el término «duración» se toma para designar, generalmente, cualquier modo de sucesión, es decir, toda condición que, en otros estados de existencia, puede corresponder analógicamente a lo que es el tiempo en el estado humano; pero el empleo de dicha palabra corre el riesgo de dar lugar, tal vez, a algunas confusiones.

(2). Matgioi, La Vía Metafísica, p. 33 (nota).

(3). La perfecta coherencia lógica de las diversas geometrías «no euclidianas» es una prueba suficiente de ello; pero, aquí no se trata de insistir sobre el significado y el alcance de dichas geometrías, como tampoco de la «hipergeometría» o geometría de más de tres dimensiones.

(4). Para limitarnos a lo conocido por todo el mundo, el mismo pensamien to ordinario, tal cómo lo consideran los psicólogos, se encuentra fuera del espacio y de ninguna manera se lo puede situar en él.

(5). Como también es este el caso del «número infinito»; de una manera general, el pretendido «infinito cuantitativo», en todas sus formas, no es y no puede ser otra cosa que el infinito, pura y simplemente; con esto desaparecen todas las contradicciones inherentes a este supuesto infinito y que tanto preocupan a los matemáticos y a los filósofos.

(6). Si, tal como dijimos anteriormente, nos es imposible admitir el estrecho punto de vista del geocentrismo, ligado normalmente con el antropomorfismo, tampoco podemos aprobar esta especie de lirismo científico o, más bien, pseudocientifico, que tan caro parece ser, sobre todo, a algunos astrónomos, y en el que sin cesar se habla del «espacio infinito» y del «tiempo eterno», que son, lo repetimos, puros absurdos, ya que, precisamente, sólo puede ser infinito y eterno lo que es independiente del espacio y del tiempo; en el fondo, no es más que otra de las numerosas tentativas del espíritu moderno de limitar la Posibilidad universal a la medida de sus propias capacidades, que no van más allá de los límites del mundo sensible

(7). Ni que decir tiene que la palabra «sensación» aquí no está tomada en su propio sentido, sino que debe entenderse, por transposición analógica, como una facultad intuitiva que alcanza su objeto de forma inmediata, tal como la sensación lo hace en su orden; pero hay una gran diferencia entre la intuición intelectual y la intuición sensible, entre la suprarracional y la infrarracional

FIN